POR QUÉ SANTO TOMÁS NO AFIRMÓ LA INMACULADA

por MANUEL CUERVO, O. P.

Es indudable que en torno a Santo Tomás existe un poco de leyenda negra respecto de la Inmaculada [1]. Algunos parece como si se complacieran en presentarlo como el enemigo más caracterizado de la concepción inmaculada de María, al paso que otros, más benignos, lamentan que su autoridad y prestigio padezcan detrimento por la actitud por él adoptada en esta cuestión. Nosotros no creemos que se pueda demostrar que Santo Tomás fué un adversario de la Inmaculada, ni tampoco que su autoridad

sufra menoscabo por lo que acerca de ella escribió. Cuando se trata de enjuiciar el pensamiento de Santo Tomás en esta cuestión, es frecuente desambientarlo, despojándolo del sentido histórico y doctrinal que su pensamiento tuvo en el medio en que se produjo, con lo cual queda falseado. No es nuestra intención hacer aquí una apología de Santo Tomás en la cuestión de la Inmaculada, sino simplemente exponer su pensamiento en toda su objetividad según el contexto histórico y doctrinal de su época, de tal manera que no resulte mutilado, ni tampoco desorbitado.

LA FIESTA DE LA CONCEPCION Y LA DETERMINACION DE SU OBJETO

Para nadie es un secreto que la cuestión de la Inmaculada comenzó con la introducción de la fiesta de la Concepción de María, la cual tuvo un proceso muy largo, habiendo de vencer mucha resistencia. Esta fiesta comenzó a existir por impulso de la piedad de los fieles, movida y regida por el Espíritu Santo, más como tendencia que como una doctrina explícita en un principio. No se sabe con precisión la fecha en que fué establecida, pero es cierto que lo fué mucho antes en Oriente que en Occidente, en cuya evolución debemos distinguir tres etapas o períodos principales: *a*) de institución de la fiesta y determinación de su objeto (del siglo IX o X, en Occidente, al XII); *b*) de crítica teológica de la opinión inmaculista, o examen de sus relaciones con las dos verdades fundamentales de la fe, universalidad del pecado original y de la redención de Jesucristo, y las demás verdades de la Teología (s. XIII); *c*) y de consolidación y madurez de la opinión inmaculista, antes de pasar a ser dogma de fe (s. XIV al XVII...).

En Oriente existe ya la fiesta de la Concepción Inmaculada de María a fines del siglo VII, como consta por el Canon de San Andrés de Creta (c. 697) [2]. En el siglo VIII Juan de Eubea afirma celebrarse en muchas iglesias [3]. Después del Canon de San Andrés consta lo mismo por el Nomocanon de Focio (a. 883) [4], el Menologio griego (s. X) [5], y la Constitución de Manuel Commeno (s. XII) [6]. Por lo menos desde el siglo X se celebraba en todo el Oriente, y a partir del XII se hizo obligatoria en todas partes.

En Occidente sucedieron las cosas con más parsimonia, a causa principalmente de los trastornos causados por las guerras, y de las controversias contra los Pelagianos sobre el pecado original y la gracia.

A fines del siglo VIII aparece en Occidente la celebración de cuatro

fiestas de la Virgen: Purificación, Anunciación, Natividad y Asunción [7], lo cual puede considerarse como una preparación magnífica para la institución de la fiesta de la Concepción. Recibida de los griegos, se celebra en el siglo IX, en Sicilia, el 9 de diciembre [8]. De igual modo en la iglesia de Nápoles, como lo testimonia el viejo calendario marmóreo [9]. En los siglos IX y X se encuentra inscrita el 2 ó 3 de mayo en varios documentos procedentes de Irlanda [10]. En Inglaterra aparece en documentos fehacientes, en la primera mitad del siglo IX, celebrándose el 8 de diciembre. Toma allí incremento, y es abolida poco después con la invasión de Guillermo el Conquistador [11].

Refiriéndose a la oposición que esta fiesta encontraba en muchas partes, y a la crisis por ella experimentada, escribe el autor del *Tractatus de conceptione B. M. Virginis*: «Principium, quod salus mundi praecessit, mihi considerare volenti occurrit hodierna solemnitas, quae conceptionem B. Matris Dei multis in locis festive redditur. Et quidem pristis temporibus frecuentiori usu celebrabatur, ab eis praecipue in quibus pura simplicitas et humilior in Deum vigebat devotio. At ubi et maior scientia et praepollens examinatio rerum mentes quorumdam imbuit et erexit, eamdem sollemnitatem, spreta pauperum simplicitate, de medio sustulit, et eam quasi ratione vacantem, redegit in nihilum. Quorum sententia eo maxime in robur excrevit, quo, ii, qui eam protulerunt, saeculari et ecclesiastica auctoritate divitiarumque abundantia praeeminebant» [12].

Es restaurada rápidamente en Inglaterra a principios del siglo XII por Anselmo el Joven, a cuya restauración contribuyeron no poco Eadmero (de quien son las palabras antes citadas), y Osbert de Clare, y en la que también tuvieron no poco influjo la visión de Helsin, y otros fenómenos extraordinarios. De Inglaterra pasa a Francia, Alemania y España [13]. Al ver San Bernardo que era aceptada por la iglesia de Lyón, escribe una encendida carta «Ad canonicos lugdunenses» [14], en la que la reprueba fuertemente. Como su autoridad era muy grande [15], muchos se oponen a

ella, llegándose en algunos casos a la prohibición de la misma por la autoridad eclesiástica. Pero a pesar de todo la fiesta iba ganando terreno.

Los contrarios a la institución o restauración de la fiesta oponían que era una fiesta nueva; que la Iglesia Romana no había aprobado este culto; que había sido introducido por iniciativa particular; que la Virgen había sido concebida en concupiscencia de sus padres, y por tanto en pecado; que no había obligación de asentir a las revelaciones particulares en que algunos la fundaban; que no tenía razón de ser, puesto que el nacimiento humano de María ya se celebraba suficientemente en la fiesta de la Natividad, «nec enim nata esset, si concepta non fuisset»; y si se trataba del nacimiento puramente carnal, era absurdo celebrarlo, ya que nadie da culto a una materia informe «quae in nonnullis saepe, priusquem plene in humanam effigiem transeat, deperit, et annihilatur»; que la fiesta había sido prohibida en un concilio [16].

San Bernardo condensa en pocas palabras estos mismos reparos en la carta que dirige a los canónigos de Lyón: «Miramur satis quid visum fuerit hoc tempore quibusdam vestrum voluisse mutare colorem optimum, *novam inducendo celebritatem, quam ritus Ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio.* Numquid patribus doctiores aut devotiores sumus?» [17]...

Pero la razón principal estaba precisamente en la indeterminación del objeto de esta fiesta. «Unde ergo conceptionis sanctitas?», se preguntaba también San Bernardo. «Quaenam iam erit festivae ratio conceptionis?» [18]. Porque en toda fiesta se celebra siempre algo santo. La respuesta no era nada fácil de dar

«Que en Inglaterra como en Irlanda, dice Le Bachelet, el homenaje de los fieles iba derecho a la persona de la Madre de Dios, se ve por el título común de la fiesta: *La Concepción de María,* y más claramente por la tercera oración del misal de Léofric, en el que la concepción de María es llamada venerable, y propuesta al mismo tiempo como objeto de culto: «Beatae Mariae semper Virginis, cujus venerandam colimus conceptionem»... Pero, ¿por qué título esta concepción es considerada venerable?

¿Es solamente en virtud de las circunstancias exteriores a las cuales se hace alusión en los documentos citados: la predicción del nacimiento, la revelación del nombre de María, la cesación milagrosa de la esterilidad de Ana, y el anuncio del próximo Redentor en la primera aparición de su Madre? ¿O es más bien por el carácter de santidad propiamente dicha que se atribuía a la persona de María desde el principio de su existencia...? Ateniéndonos solamente a los documentos encontrados hasta ahora, los datos son demasiado pobres para autorizar una respuesta firme» [19].

Hacia el fin de este período (después del Concilio de Efeso hasta la mitad del siglo XI), continúa el mismo Le Bachelet, a partir del siglo IX o X, la fiesta de la Concepción de María aparece, pero en círculos restringidos, sin relación aparente con el magisterio eclesiástico, y en condiciones que no permiten afirmar una conexión cierta entre la celebración de la fiesta y la creencia en el privilegio mariano. Existen aquí reflejos de aurora naciente, porque la fiesta no pudo existir sin que esta cuestión se pusiera en los espíritus: ¿por qué, y a qué título veneramos nosotros la concepción de la Madre de Dios? Sea cual fuere la respuesta que se diera a esta pregunta, que esta respuesta haya sido unánime, o, como sucedió más tarde, discordante, el problema quedaba establecido pidiendo una solución» [20].

En la segunda mitad del siglo XI comienzan los testimonios explícitos en favor de la creencia piadosa, y «en el XII existe un progreso notable en el desarrollo de la creencia en la santidad original de la Madre de Dios, la cual dista aún mucho de ser común, ni siquiera preponderante». Pero en ella reina todavía mucha confusión, pues «la mayor parte se atenían a la santificación *in utero* con ciertos matices». Algunos miraban esta santificación como posterior a la concepción propiamente dicha, que suponían realizada en el pecado, como Nicolás de Clairvaux, el pseudo Bernardo, Mauricio de Sully, Obispo de París, Juan Lothaire. Otros afirmaban simplemente que María fué santificada en el seno de su madre, sin añadir nada que exprese o que ponga una relación de prioridad o posterioridad entre la concepción propiamente dicha y la santificación, por ejemplo el bienaventurado Amedeo, Obispo de Lausanne, el Venerable Godefroy, Abad de Admont, y Pedro de Blois. Otros, en fin, o hablan de una manera dubitativa, como Achard de San Víctor, o de un modo disyuntivo, como Pedro de Poitiers, el cual presenta a la Virgen como «purificada en el seno de su madre», y santificada «ab initio conceptionis, sive in utero, id est statim post conceptionem». Abundan los documentos en este siglo, pero estos documentos no constituyen otras tantas pruebas en favor de la creencia de la inmaculada; porque, si bien es cierto que testimonian la existencia de un culto, *no lo es menos que no determinan el objeto de una manera pre-*

cisa. En la mayoría de los casos, todo se limita a una simple mención de la fiesta en el calendario, o de otra manera» [21].

La determinación del objeto de la fiesta de la Concepción tropezaba en el siglo XII con muchas dificultades, las cuales no era nada fácil superar por los mismos que de diversas maneras proclamaban santa la concepción de María.

En primer lugar, el concepto de pecado original, que muchos parcialmente identificaban con la concupiscencia, considerada como mancha física, producida por el carácter desordenado que ellos atribuían al acto de la generación en el presente estado [22]. Se juzgaba que esta mancha afectaba directamente la carne del hijo concebido, y, por vía de contacto o de influencia se extendía al alma en el momento de su unión con el cuerpo. Algunos pretendían, además, que como consecuencia del primer pecado había resultado en la carne de Adán una cualidad mórbida, que se transmitía a todos sus descendientes. Entre ellos el Maestro de las Sentencias [23], y Roberto Pullus [24].

Por otra parte, el pecado tenía en el siglo XII un sentido muy amplio, pudiendo significar la «macula, quandoque actus peccati, quandoque reatus, quandoque culpa, quandoque poena» [25]. Añádase a esto que la concepción puede tomarse también en sentidos muy diferentes, que si no se precisan bien, y, sobre todo, si el que habla no determina con exactitud el sentido en que la toma, la confusión es inevitable.

La santidad puede ser también doble: interior y sobrenatural, causada por la infusión de la gracia santificante, y exterior, o en sentido amplio, fundada en la finalidad de la predestinación de María como Madre de Dios, y en la exclusión de toda mancha.

Mientras todos estos conceptos no se precisen bien, no se puede determinar con certeza el objeto de la fiesta de la Concepción, ni se puede saber si la concepción de María ha sido inmaculada.

A este objetivo dirigieron sus esfuerzos los apologistas del privilegio mariano en el siglo XII: Abelardo, Comestor y Cantor. Preocupados hondamente por la dificultad que la concepción hecha en concupiscencia no puede ser santa, porque la mancha de la carne se comunica al alma al unirse con ella, pusieron todo su empeño en quitar toda mancha al cuerpo de María, antes de su unión con el alma, ya afirmando que sus padres la habían concebido santamente, es decir, sin concupiscencia, ya diciendo que el cuerpo de María había sido concebido de una parte del cuerpo de Adán

que no había sido contaminada por su pecado, la cual se fué transmitiendo de unos a otros hasta llegar a San Joaquín y Santa Ana. Teoría que, al decir de Pedro Galatin, procedía de una tradición judía respecto de la Madre del Mesías [26], la cual fué también admitida por Hugo de San Víctor, Roberto de Melún [27], y Roland Bandinelli [28]. O sea, que estos autores defendían una doble santificación preservativa de María, en sus padres y en Adán, puramente extrínseca, no intrínseca y sobrenatural en cuanto efecto de la gracia.

Abelardo niega que el acto generador sea por sí mismo pecaminoso, pero al mismo tiempo sugiere una solución contra los que pensaban de un modo contrario. Esta solución consiste en decir que la concepción de María fué santa porque sus padres, San Joaquín y Santa Ana, la concibieron santamente, es decir, sin concupiscencia. «Quid enim nos impedit credere hanc gratiam Dominum parentibus suae genitricis posse et velle conferre, ut absque omnis carnalis concupiscentiae labe sanctissimum illud corpusculum generarent?» [29].

Pedro Cantor prosigue esta explicación de Abelardo, pero proponiéndola ya de un modo asertivo y absoluto. «Sancte generatam, sanctius conceptam, quam constat sanctissime natam. Sanctam quippe genitam non immerito dixerint, cuius generatores in eius generatione non contraxit stimulantis lascivia libidinis, sed praeoptata spes sobolis, sed oboedientia angelicae admonitionis» [30].

En cambio, Comestor sostiene la preservación en Adán. «In massa naturae nostrae gratia venam quamdam reservavit, velut quoddam (ut ita dicam) arminium: illam videlicet patriarcharum et prophetarum progeniem, e qua Dominus noster humanam dignatus est sine peccati corruptione naturam assumere. Unde credi potest carnem illam quae assumpta est a Verbo post corruptionem totius humanae naturae in primo parente, ita tamen illesam et ab omni contagione peccati immunem custoditam, ut usque ad susceptionem sui a Dei Filio semper libera manserit, et nullo unquam peccato vel modicum pensum reddiderit». De donde deduce: «Ve-

rissimile est, ut Mater Christi solam carnem, et nullam penitus maculam a parentibus contraxerit, praesertim cum una et eadem caro sit matris et filii, et qualis agnus, talis et mater agni» [31].

Otros, parece, proponían una santificación del alma de María «in ipsa creatione, ipso creationis et conceptionis exordio» [32], o sea, antes de su unión con el cuerpo, que al mismo tiempo alcanzara también a éste, y librara a María de todo pecado. Al menos los grandes teólogos del siglo XIII hacen alusión a esta manera de pensar [33], de la que tal vez no se encuentre muy lejos Osbert de Clare.

Eadmero sin embargo, y otros, afirmaban simplemente la concepción inmaculada de María, procurando fundarla en las relaciones que existen entre la Madre y el Salvador del mundo, dejando su explicación a la bondad y omnipotencia divinas [34].

Es evidente que estas explicaciones son del todo inaceptables puesto que establecen todas ellas la santificación de la Virgen antes de su existencia.

La santidad de los padres es *personal*, los cuales engendraron a María en virtud de su *naturaleza*, que no había sido santificada en ellos. Por tanto la concepción de María, no pudo ser santa, aunque sus padres la concibieran santamente. «Unde ergo conceptionis sanctitas?, pregunta San Bernardo. An dicitur sanctificatione praeventa, quatenus iam sancta conciperetur, ac per hoc sanctus fuerit et conceptus; quemadmodum sanctificata iam in utero dicitur, ut sanctus consequeretur et ortus? Sed non valuit ante sancta esse, quam esse: siquidem non erat antequam conciperetur» [35].

La hipótesis de la concepción del cuerpo de María de una partícula incorrupta del cuerpo de Adán es del todo ficticia. Y se seguiría, además, que la Virgen no necesitaba de la redención de Jesucristo, así como en el caso anterior, no estando personalmente ligada de ninguna manera con el pecado de Adán.

Tampoco el alma antes de su unión con el cuerpo es propiamente sujeto de la gracia, ni la persona que le sigue tendría alguna relación con el pecado, por lo cual tampoco necesitaría de la redención de Jesucristo.

Además, ninguna de estas explicaciones nos dice de qué manera es posible la excepción de una ley universal de fe, tan fundamental como

la relativa al pecado original, ni por qué es necesario admitir que la Inmaculada es también redimida por Jesucristo. No se puede decir que estas cosas son aspectos secundarios de la Inmaculada, sino todo lo contrario.

Por otra parte, las afirmaciones de Eadmero y demás, aunque muy holgadas para las intuiciones de la piedad, dejaban completamente en la penumbra todas estas cosas, sin cuya explicación satisfactoria no era posible que la opinión inmaculista siguiera adelante.

Era necesario también fijar claramente de qué concepción de María se decía que era inmaculada, pues siendo muchas las acepciones en que se puede tomar la concepción, si no se determina con exactitud de cuál de ellas se trata, la confusión y el error podían mezclarse por todas partes. Es bien notable que sólo a fines del siglo XII se comience a distinguir la concepción carnal de María de la espiritual, de cuya distinción los mismos que la hacían prescindían después en la práctica.

Se imponía, pues, un nuevo período en el que se sometiera a riguroso examen teológico la afirmación de la opinión inmaculista para aclarar ideas y fijar conceptos, a fin de que aquélla pudiera seguir su curso sin peligro hasta llegar a la meta definitiva. Este período no había de ser precisamente de afirmación, como el anterior, sino de depuración y de crítica teológica.

Tal es la gran obra llevada a cabo por los grandes teólogos del siglo XIII, entre los cuales sobresale Santo Tomás. Así no es de extrañar, que durante este período no se registren nuevas afirmaciones de la opinión inmaculista, porque es un tiempo de examen de conciencia, de cercenamiento de las ya existentes, y de abertura de nuevos horizontes. Una vez realizada esta obra de depuración crítica, la afirmación inmaculista seguirá su curso con más fuerza e intensidad, y de una manera más firme y segura. Es injusto despreciar a esos insignes obreros de la doctrina inmaculista del siglo XIII, sencillamente porque toda su labor fué de enjuiciamiento, de depuración y de severa crítica teológica.

CRISIS TEOLOGICA DE LA OPINION INMACULISTA

Todos los teólogos del siglo XIII tratan de la santidad de la concepción de María, en sus comentarios al *III Sent.*, d. 3, o en el lugar correspondiente de Incarnatione, al hablar de la santificación de la Virgen. Desde un principio se ve en todos ellos una preocupación fundamental: la de salvar en la concepción de María su redención por Jesucristo [34].

La universalidad de la redención de Jesucristo es una verdad básica de nuestra fe, sin cuya aplicación de su virtud redentiva nadie puede ser salvo. Por otra parte, la idea de redención va indisolublemente ligada a la de cautividad del pecado. ¿Cómo, pues, la Virgen María pudo ser redimida, si su concepción fué santa e inmaculada, y estuvo exenta de todo pecado?

Este aspecto de la concepción de María, no sólo no había sido considerado anteriormente por los seguidores de la opinión inmaculista del siglo XII, sino que todas las cosas se presentan como si ni siquiera lo hubieran sospechado. Tal es el silencio que comúnmente guardan respecto de este particular. En cambio, los grandes teólogos del siglo XIII concentran en este punto todas sus baterías, como si fuera éste su principal objetivo.

Comienzan todos dándonos un concepto preciso de la concepción, para lo cual con todo cuidado distinguen las distintas clases de la misma, a la que dividen en *activa y pasiva,* ya inadecuada o adecuadamente. La concepción *activa* es la generación en cuanto realizada por los padres, y la generación *pasiva* es el término que resulta de la generación activa, el cual, tratándose de la concepción humana, sigue a la unión del alma con el cuerpo, de la cual proviene una naturaleza y una persona. Esta concepción pasiva, tomada en cuanto al cuerpo, o en cuanto al alma solamente, es la concepción *pasiva inadecuadamente.* Y si se toma por la naturaleza íntegra y la persona, se llama concepción *pasiva adecuada.*

Todos distinguen también dos especies de santificación, muy distintas entre sí: la total o perfecta, y la imperfecta. La primera afecta a la misma *naturaleza,* y consiste en la restitución de la justicia original por la gloria ultimada y consumada, mientras que la segunda es *personal,* incluyendo dos elementos muy importantes, uno negativo y otro positivo. El elemento negativo principal consiste en la sustracción del pecado original, en cuanto afecta a la persona, con la mancha respectiva, y, además, la de la pena eterna con la mitigación, ligación, o extirpación del fomes peccati.

Conforme a esto distinguen los siguientes modos de santificación de la Virgen: 1) en Adán, ya por exclusión de la Virgen del pecado de éste, o por haber sido engendrada de una parte incontaminada por el pecado en el cuerpo de aquel, la cual se fué transmitiendo por especial providencia de Dios de unos a otros hasta llegar a los padres de la Virgen. 2) En

sus padres, o en la concepción activa de la misma, en cuanto que ésta fué santa. 3) En su cuerpo, antes de su animación por el alma, o sea, en la concepción pasiva inadecuada en cuanto al cuerpo. 4) En el alma, con prioridad de tiempo a su unión con el cuerpo. 5) En el alma, en el mismo instante temporal de la animación, pero anteriormente a ella con prioridad de naturaleza, o en la concepción pasiva inadecuada en cuanto al alma. 6) En el alma, posteriormente a su unión con el cuerpo, o lo que es lo mismo, en la concepción pasiva adecuada.

Los cinco primeros modos fácilmente se reducen a uno sólo, la santificación antes de la animación, y el sexto a la santificación después de la animación. De donde resulta que son dos solamente las cuestiones en que los grandes teólogos del siglo XIII encierran todo el magno problema de la santidad de la concepción de María; si ésta fué santificada antes de su animación, o posteriormente a ella.

Se ha dicho [37] que los grandes teólogos escolásticos, a pesar de tanta dialéctica y de tantas distinciones, sólo pusieron de una manera muy imperfecta el problema de la concepción inmaculada de María, puesto que se dejaron en el tintero el miembro principal de la división, que es si fué santificada en su alma en el mismo instante de la animación, solamente con posterioridad de naturaleza a la misma. En lo cual consiste precisamente la verdad definida acerca de la Inmaculada Concepción.

Absolutamente considerada no deja de tener verdad la observación. Pero tampoco hay que olvidar que nos encontramos en un período de evolución de la doctrina inmaculista, que no es precisamente el último, sino de enjuiciamiento crítico de las posiciones ya adoptadas por sus defensores en aquella época. Y aunque la teología no es sólo examen crítico de sentencias ajenas, sino principalmente explicación del sentido hondo de la revelación, la mayor parte de los teólogos del siglo XIII no podían poner en ese sentido la cuestión, por ser contrario a la solución que ellos le daban, y al sentido en que ellos creían debía ser tratada. Y otros que se encontraban muy cerca de la solución final pudieron creer inoportuno e imprudente, desde el punto de vista teológico especulativo, el planteamiento de la cuestión en ese sentido.

Además, la santificación de la Virgen después de la animación del cuerpo, podía entenderse con posterioridad de tiempo o sólo de naturaleza, dejando así margen a que cada uno la resolviera como mejor le pareciera.

Viniendo ahora a las soluciones, los grandes teólogos del siglo XIII encontraban incompatible la santificación de María antes de su animación con su redención por Jesucristo [38]. Porque si María fuese concebida santa,

de ningún modo estaría ligada personalmente al pecado. Y redención sin servidumbre de pecado era para ellos un contrasentido [39]. Por otra parte, ellos concebían la universalidad del pecado original como teniendo un valor totalitario en la revelación divina, del que no constaba pudieran admitirse excepciones. Porque el pecado original era para ellos un *pecado de naturaleza,* que se comunicaba a todos los descendientes de Adán por vía de generación, lo cual es también verdad de fe [40].

Desde entonces la exclusión de María en Adán del pecado, así como la generación de ella de una parte incorrupta de aquél [41], no sólo chocaban con las leyes de fe acerca de la universalidad del pecado original y de su transmisión, sino también de la redención de Jesucristo [42], tal como estas verdades se contienen en la revelación y en los escritos de los Santos Padres, y al mismo tiempo con el concepto que todos tenían del pecado original, como pecado de naturaleza. Además, que la santificación de María en Adán no pasa de ser una afirmación del todo gratuita, que no se puede fundar en ninguna parte.

No ofrecía más garantía a los teólogos del siglo XIII la santificación de María en sus padres. Porque aparte de que esta santidad no es la formal, procedente de la gracia, que todos ponemos en María, sino extrínseca solamente, la santificación de sus padres les afectaba a ellos como personas, no a su naturaleza, en virtud de la cual engendraron a María. Por lo tanto, aunque su generación activa fuese personalmente santa, no

lo era en cuanto a la naturaleza, en virtud de la cual los padres de María la engendraron. De donde se sigue que María no podía ser sin pecado, aunque sus padres la engendraran santamente, los cuales *personalmente* no podían tampoco comunicarle la gracia [43].

En cuanto a la carne de María, antes de su unión con el alma, la cosa es muy clara. El cuerpo solo no es sujeto de gracia, así como tampoco de pecado. Luego la santificación de María no pudo realizarse en su carne, antes de la unión de ésta con el alma. Por otra parte, si la carne de María fuese santificada antes de su unión con el alma, *de ninguna manera* contraería el pecado original, ni podría ser redimida, de igual modo que en el caso anterior. Puesto que el pecado original se contrae al unirse el cuerpo, que desciende de Adán por vía seminal, con el alma. Y quitada a la carne, en cuanto desciende de Adán, su virtud causativa del pecado en la naturaleza que se forma y constituye, comenzaría la Virgen a ser *personalmente* sin el pecado, y sin la necesidad de contraerlo, y, por tanto, sin necesidad de redención [44].

Otro tanto sucedería también si el alma de la Virgen fuera creada en gracia antes de su unión con el cuerpo, ya con prioridad de tiempo o sólo de naturaleza, porque aparte de que el alma sola tampoco es el sujeto propio de la gracia, sino la criatura racional, como la gracia es opuesta al pecado, la naturaleza que se formara al unirse el alma con el cuerpo, y de igual modo la persona, no tendrían contacto ninguno con el pecado; ni de hecho, ni tampoco de débito personal, sino todo lo contrario [45].

Hay que notar aquí, sin embargo, una divergencia entre San Buenaventura y Santo Tomás. A San Buenaventura no le parece del todo mal

esta santificación del alma de María en su creación, antes de su unión con el cuerpo. Y se nota que al exponer las razones en su favor, lo hace con cierta complacencia. «Haec autem positio videtur posset fulciri multiplici congruentia: tum propter Christi praecipuum honorem, quem decebat de matre purissima fieri; tum propter Virginis praerogativam singularem, quae debuit in dignitate sanctificationis ceteros sanctos et sanctas praeire; tum etiam propter ordinis decorem: ut sicut fuit persona immunis ab originali, et in carne, et in anima, sive in causa et in effectu, et persona utroque modo habens originale, sic esset persona media, quae quodam modo haberet, et quodam modo non haberet: et ista est B. Virgo... Cum ergo urna illa prius fuerit impleta manna, quam posita in arca, *prius saltem per naturam* sanctificata fuit anima B. Virginis, quam carni unita. *Fidei etiam christianae,* ut dicit positio praedicta, *non repugnat,* pro eo quod dicunt ipsam Virginem ab originali peccato liberatam per gratam, quae quidem pendebat et ortum habebat a fide, et capite Christo, sicut aliae gratiae sanctorum. Et iterum: *licet illa gratia praeveniret animae infectionem,* non tamen praevenit carnis foeditatem. Et ideo ratione illius foeditatis iuste remanserunt in Virgine poenalitates. Gratia enim sanctificationis non obviat poenae, sed culpae. Et hinc est, quod B. Virgo poenalitatibus fuit obnoxia, et per Christum liberata ab originali peccato; sed aliter quam alii. Nam alii post cassum erecti sunt, Virgo Maria quasi in ipso cassu sustentata est ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto: et per istam viam effugiunt auctoritates et rationes, quae contra eos adducuntur, dicentes non concludere, quod B. Virgo habuerit infectionem originalis peccati quantum ad effectum, sed quantum ad causam solum» [46].

Por más que se ve la simpatía que San Buenaventura pone en esta opinión, él finalmente se inclina por la sentencia contraria, porque «communior est, et rationabilior, et securior» [47].

Más adelante veremos cómo para la *redención personal,* es necesario, según Santo Tomás, que la misma *persona* comience a ser ligada de algún modo con el pecado [48], lo que en el caso presente no tendría lugar, porque siendo la persona posterior a la unión del alma con el cuerpo, la gracia del alma impediría a la carne, descendiente de Adán por vía de generación, que comunicara el pecado a la naturaleza que resulta de su unión con el alma, y a la misma persona, comenzando ésta a ser totalmente desligada del pecado, y, por tanto, sin necesidad de redención.

Todos los teólogos del siglo XIII admiten que Dios *pudo* santificar a su Madre, antes de su animación, de cualquier modo de los antes dichos [49].

Pero rehusan admitir el hecho por exigencias de la misma redención de María. Y aquí también nos parece encontrar una diferencia algo importante entre San Buenaventura y los grandes teólogos del siglo XIII, pues mientras éstos encuentran esa dificultad en las exigencias nacidas del concepto de redención y en las verdades de fe respecto de este particular, el Doctor Seráfico parece reducirlo todo a una cuestión de honor o gloria extrínseca de Jesucristo. Pues dice así: «Nullus pertinet ad redemptionem Christi, nisi qui habet culpam: si ergo B. Virgo caruit originali, videtur quod ad redemptionem Christi non pertineat: *sed magna est gloria Christo de sanctis,* quos redemit, ergo si non redemit B. Virginem, *nobilissima gloria privatur.* Si ergo hoc est prophanum et impium dicere, videtur etc.» [50].

De hecho para los teólogos del siglo XIII, y en particular para Santo Tomás, la santificación de María antes de la animación del cuerpo es incompatible con su redención por Jesucristo [51]. San Alberto Magno afirma que era opinión común de los doctores de la Universidad de París considerar como errónea en la fe, la santificación de María antes de su animación [52].

Santo Tomás trata de los modos particulares de santificación, ante animationem, en el comentario al III Sent., d. 3, q. 1, a. 1, y en la *Suma Teológica,* III P, q. 27, a. 2, rechaza aquélla de una manera global de la siguiente manera: «Respondeo dicendum, quod sanctificatio B. M. Virginis *non potest intelligi ante eius animationem,* duplici ratione. *Primo* quidem, quia sanctificatio, de qua loquimur, non est nisi emmundatio a peccato originali. Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante «infussionem animae rationalis B. Virgo sanctificata non fuit. *Secundo,* quia cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpae, ante infusiones animae rationalis proles concepta non est *culpae obnexia.* Et sic *quocumque modo* ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset... *non indiguisset redemptione quae est per Christum,* de quo dicitur Matth. l. 21: Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Hoc autem inconveniens est, quod Christus non sit salvator omnium, hominum, ut dicitur I ad Tim. 4, 10. Unde relinquitur quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem».

Tal es la tesis fundamental adoptada por todos los grandes teólogos del siglo XIII.

La santificación de la Virgen después de su animación, puede entenderse en dos sentidos diferentes, con posterioridad de tiempo, o sólo de naturaleza. ¿De qué manera la entendieron los teólogos del siglo XIII? Generalmente hablando, parece cosa cierta que la entendieron con posterioridad de tiempo, y buena prueba de ello es el modo que tienen de expresarse cuando tratan de explicar el momento en que fué santificada: «Ignoratur» [53], «cito post» [54], «ipsa die vel hora animationis, quamvis non ipso momento» [55]... El único tope que ponen todos al señalar ese momento es su nacimiento; «ante nativitatem» [56], «antequam ex utero nasceretur» [57], «antequam nata» [58]. Con eso se dan por contentos, aunque todos tienden también a acercarlo más al momento de su concepción, que al de su nacimiento. Si ellos hubieran sostenido una posterioridad de naturaleza solamente, no hay duda que hablarían de muy diferente manera.

Según esto, como el pecado original se contrae en el mismo momento de la animación del cuerpo por el alma, la Virgen contraería el pecado original, y los teólogos del siglo XIII sacrificarían la concepción inmaculada de María para explicar su redención por Jesucristo. Por fuerte que sea la cosa, esa parece ser la realidad, robustecida con el testimonio de San Buenaventura, según el cual «nullus invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris, Beatam Mariam a peccato originali fuisse immunem» [59]. Entre los cuales hay que contarlo a él también, tal vez muy en contra de sus sentimientos íntimos. Pero se trataba entonces de la opinión más «común, razonable y segura», y sería una temeridad oponerse a ella.

Hemos dicho esto de los teólogos del siglo XIII, en general, porque en Santo Tomás existe una doctrina fundamental, en la que todavía no se ha recapacitado bastante, la cual *podría* cambiar totalmente el sentido de las expresiones que se encuentran en él respecto de la contracción del pecado original por María, y de la explicación de su redención por Jesucristo. La cual a su vez pudo haber servido también de hilo conductor del pensamiento teológico en la evolución progresiva de la doctrina inmaculista en siglos posteriores. Tal es su doctrina sobre la distinción entre el *acto* y el *débito* de pecado. Ignoramos si esta doctrina se halla también

en otros teólogos anteriores a Santo Tomás; pero nosotros no la hemos podido encontrar.

Santo Tomás establece de una manera muy clara que, para la existencia de la redención en una persona, no es necesaria la existencia de un mal en ella *secundum actum,* sino que basta el *débito* del mismo, o la *necesidad* de tenerlo. Porque redención entraña la idea de liberación de una servidumbre, que lo mismo puede ser la sujeción *actual* a un mal ya existente, que a la necesidad de tenerlo, a la cual está sometido el sujeto. Y así, en cuanto al efecto formal de redención, de igual modo es redimido de la cárcel el que, encontrándose en ella actualmente, es liberado de cumplir el tiempo de condena que le faltaba, como el que, estando obligado a recluirse en prisión, se ve libre de ella por concesión graciosa de la autoridad competente.

El pecado de Adán nos precipitó a todos en la ruina, sometiéndonos a la *necesidad* de contraerlo, y a sentir todo el peso de sus efectos, entre los cuales se cuenta la muerte. Esta, como el mismo pecado en que todos nacemos, es un castigo que sigue al pecado del hombre que nos representaba, en quien Dios había depositado todos los dones que podíamos desear para que él los transmitiera a los demás, entre los cuales se contaba el don precioso de la inmortalidad. De este don nos vemos privados por el mismo pecado que heredamos de Adán, naciendo todos con la fatal necesiad de morir.

¿Se sigue de aquí que todos los hombres morirán de hecho necesariamente, o que si algunos no mueren ya por eso quedaron libres de la necesidad de contraer el pecado original, y de ser redimidos por Cristo? No, y en cuanto a lo primero el mismo S. Pablo se encarga de afirmar lo contrario. Y Santo Tomás no encuentra en ello repugnancia alguna. Tampoco lo segundo, porque la muerte es una pena del pecado original, que directamente mira a la *necesidad* de morir. Y como Dios no está obligado al orden de la culpa a la pena, así como tampoco al de las causas naturales a sus efectos, de aquí que muy bien puede suceder, si Dios así lo dispone, que algunos no mueran *de hecho,* teniendo todos la necesidad de morir, después de haber contraído el pecado original, sin que por eso se quebranten las leyes que rigen la transmisión del mismo a todos. Claro que esto no se puede hacer sin una gracia especial de Jesucristo, y por eso todos necesitan también de su redención [60], sin la cual nada de esto se podría realizar.

De modo semejante, el pecado original en nosotros es una pena del pecado de Adán, la cual mira principalmente a la *necesidad* de contraerlo,

y por eso no podemos comenzar a ser en este mundo sin el pecado, siempre que recibamos la naturaleza por vía de descendencia de nuestro primer padre, Adán. Pero como Dios no está obligado al orden de la culpa a la pena, muy bien pudo hacer que su Madre santísima, estando *necesitada por naturaleza* a contraer el pecado original, *de hecho no lo contrajera* en virtud de un privilegio especialísimo de su gracia redentora, siendo así al mismo tiempo Inmaculada en su concepción, y redimida, sin que por eso se contraviniera ninguna de las leyes de su economía divina.

He aquí los textos de Santo Tomás en que nos fundamos. No es uno solo, salido como al azar de su pluma, sino que son cuatro, esparcidos en sus distintas obras, lo que prueba que la idea que expresan era una convicción firme de su inteligencia.

El primero está tomado de su Comentario al *II Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, donde se pregunta: «*Utrum sit necesse omnes homines nasci in peccato originali*». La contestación no podía por menos de ser afirmativa. «Dicendum, quod necessarium est omnes qui ex Adam generantur per viam coitus, peccatum originale trahere».

Poco después, en la solución a la dificultad de los que, según San Pablo, no han de morir al final de los tiempos, siendo la muerte una pena del pecado original, concede *equivalentemente* que, por especial privilegio de la gracia, puede alguno no contraer el pecado original *en acto*, habiendo tenido la *necesidad o débito* de contraerlo. «Ad secundum dicendum, quod hoc non conceditur ab omnibus, quod aliqui in fine mundi inveniantur; immo Augustinus et Ambrosius contrarium dicunt; et dictum Hieronymi Magister ponit in 43 dist. quarti libri hoc modo, quod dicantur illi, qui invenientur vivi non mori, ex eo quod statim resurgent; et mors eorum, brevissimo tempore erit. Si tamen detur, quod non morientur, non sequitur, quod sine culpa originali nascantur. *Hoc enim ex speciali dispensatione Dei agetur*, ut hanc poenam remittat ex sua liberalitate, quia voluntas et potestas eius *non est subdita ordini culpae ad poenam*, sicut nec ordini naturalis causae ad affectum. Potest enim facere, et facit quandoque Deus, ut ignis non comburat, ut in tribus pueris patet, Dan. 3, 50. Unde non est inconveniens si faciat, ut nati in originali non moriantur, et praecipue *cum mori in actu non sit directe poena originali respondens, sed necessitas moriendi*. Illi autem homines necessitatem moriendi *in natura sua* habebunt; sed hac positione facta, *ab hac necessitate naturae per specialem gratiam liberabuntur*, sicut necesse est, secundum causas inferiores ignem comburere, a qua tamen necessitate pueri in camino per gratiam liberati sunt».

Es tan clara y manifiesta la equivalencia entre la muerte y el pecado original, como pena, que si no llegó a los puntos de la pluma de Santo

Tomás, solamente pudo ser porque no encontró apoyo en la revelación divina para explicitarla, como en el caso de la muerte [61].

Cosa parecida ocurre en el *IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 4, donde Santo Tomás establece la cuestión siguiente: *Utrum mors erit terminus a quo resurrectionis omnium.* Entre las dificultades se propone ésta, que ocupa el lugar tercero, fundada en las peticiones del Pater Noster. Una de estas peticiones es que nos sean perdonadas nuestras deudas. Una de estas deudas, a la cual quedamos todos obligados por el pecado de nuestro primer padre Adán, es la de nacer con el pecado original, al cual es debida la muerte. Mas como la Iglesia es infalible en su oración, llegará también un tiempo en que esta deuda nos sea perdonada, y los hombres no morirán.

En la contestación comienza Santo Tomás estableciendo las relaciones entre la redención y el pecado. Nadie puede ser redimido si no existe en pecado, o en débito de pecado. Por eso si alguien comenzara a ser sin ninguna de estas dos cosas no necesitaría de la redención de Jesucristo, y así Jesucristo no sería Redentor de todos los hombres, lo que es erróneo afirmar. Nadie puede alegar que le fué concedido a él ser concebido sin pecado, porque fué santificada la naturaleza en sus padres, ya que la santificación de la naturaleza no tiene lugar hasta la gloria del cielo. Por eso al ser concebidos es necesario que todos comenzamos a ser sometidos a la *necesidad* de tener el pecado original. Y por eso mismo es necesario establecer que todos necesitamos de la redención de Cristo, no sólo por razón de la naturaleza, sino también *personalmente*, pues todos *personalmente* estamos sometidos al *débito* del pecado. Pues sólo puede ser absuelto del pecado, el que incurrió en él, o se encuentra en débito del mismo. Por consiguiente, no podrían todos los hombres recibir en sí mismos el fruto de la redención, si todos no fueran concebidos en el *débito* del pecado o *necesidad* de tenerlo, porque el perdón de las deudas, y la liberación del mal no puede concebirse siquiera sin la misma deuda del mal, o existencia del mismo en el hombre. Mas siendo el hombre concebido en la *deuda o débito* del pecado original, por la gracia de Cristo puede ser liberado del mismo en acto, y por tanto redimido. Y esta *deuda, débito, o necesidad* de ser concebido en pecado original no se perdona nunca, porque es una necesidad de naturaleza, supuesta la sentencia divina.

Ni de aquí se sigue que los que no han de morir en la segunda parusia,

no fueron concebidos con el pecado original, porque la muerte es una pena del pecado, y Dios puede por su misericordia perdonar la pena a que uno está obligado o necesitado por una culpa pasada, ya propia o ajena, como en el caso de la adúltera. Y de igual modo pudo perdonar la pena de la muerte a los que la habían contraído en el pecado original, en que fueron concebidos; como puede así mismo preservar a su Madre santísima del *hecho* del pecado, habiendo tenido el débito o necesidad natural de contraerlo, siendo una y otra cosa efecto de la gracia redentiva de Jesucristo.

Apenas hemos hecho otra cosa que traducir el pensamiento de Santo Tomás, a pesar de lo cual damos a continuación el texto, para que el lector juzgue por sí mismo, si hemos sido fieles en trasladarlo.

«Hoc est erroneum dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur praeter Christum, quia ille qui sine peccato originali conciperetur, non indigeret redemptione quae facta est per Christum, et sic Christus non esset omnium hominum Redemptor; nec potest dici quod non hac redemptione indiguerunt, quia praestitum est eis ut sine peccato conciperentur, quia illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturae sanaretur, quo manente sine originali peccato generare non possent, vel ipsi naturae quae sanata est. Oportet autem ponere, quod quilibet *personaliter* redemptione Christi indigeat non solum ratione naturae. Liberari autem a *malo*, vel a *debito absolvi non potest*, nisi qui *debitum incurrit, vel in malum deiectus fuit;* et ita non possent omnes fructum dominicae redemptionis in seipsis percipere, nisi omnes *debitores nascerentur et malo subiecti*; unde *dimissio debitorum*, et liberatio a malo *non potest intelligi quod aliquis sine debito*, vel *immunis a malo* nascatur; sed quia *cum debito* natus postea per gratiam Christi liberatur.

Nec etiam sequitur, quamvis mors sit poena originalis peccati, quia Deus potest ex misericoria alicui relaxare poenam, ad quam obligatur ex culpa praeterita, sicut adulteram sine poena dimissit, Joan. 8, 11, et similiter poterit liberare a morte eos qui *reatum* mortis contraxerunt cum originali nascendo, et sic non sequitur si non moriuntur, ergo nascuntur sine originali».

La misma doctrina enseña en *De Malo,* q. 4, a. 6 ad 2, a propósito también de los que no han de morir cuando venga el Señor a juzgar a los hombres. «Dicendum, quod dato quod illi qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam moriantur, non sequitur ex necessitate quod peccatum originale non contraxerint. Poena propria originalis peccati est *necesitas* moriendi, secundum illud Apostoli, Rom. 8, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum, id est necessitati moriendi addictum.* Potest autem *contingere quod aliqui necessitatem* moriendi habeant qui tamen nunquam morientur, *divina virtute* mortem prohibente, sicut potest contingere quod grave generatum, deorsum non feratur propter aliquod impedimentum».

Y en la I - II, q. 81, a. 3 ad 1, precisamente al tratar de la universalidad del pecado original, se propone la misma dificultad, contestándola también de la misma manera: «Si autem hoc verum sit, quod illi nunquam morientur, dicendum est ad argumentum, quod illi, etsi non moriantur, est tamen in eis *reatus* mortis: sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest».

No se puede dudar que se trata aquí de una idea firme en Santo Tomás. Y esta idea es fundamental en la evolución de la doctrina inmaculista, mediante la cual Santo Tomás corrige y perfecciona la doctrina de los grandes teólogos del siglo XIII acerca de la redención de la Virgen, y deja expedito al mismo tiempo el camino para que la doctrina inmaculista siga su curso hasta desembocar en la definición dogmática del gran privilegio mariano. Tal es la distinción entre el *acto* y el *débito* del pecado original, no siendo necesario en el primer sentido para la redención de María, sino tan sólo en el segundo.

Bien es verdad que, de una manera totalmente expresa, Santo Tomás no aplicó esta distinción al pecado original, pero no lo es menos que tampoco la desconoció, y que la dejó suficientemente establecida al hablar precisamente de la universalidad del pecado original en el *II Sent.*, en la *Prima Secundae* y en *De Malo*, así como al tratar de la resurrección universal en el *IV Sent.*, pudiendo darse cuenta de ella en todas esas partes el lector menos avisado. Porque de lo contrario resultaría contradictorio todo lo que dice acerca de la muerte, como pena del pecado. Si no la expresó en términos materiales, fué porque no lo creyó necesario, ni se hallaba por otra parte explícitamente en la Sagrada Escritura, como en el caso de los que no han de morir al final de los tiempos. Por eso mismo el propio Cayetano protesta contra todos los que pretenden atribuirle a él la paternidad de esta distinción [62].

El *débito* del pecado original es en todos nosotros, sin exceptuar a la Virgen Santísima, *personal,* y no sólo por razón de la naturaleza, puesto que todos necesitamos *personalmente* de la redención de Jesucristo, y no sólo por razón de la naturaleza. «Oportet ponere, quod quilibet *personaliter* redemptione indigeat, et non solum ratione naturae... Unde *dimissio debitorum, et liberatio a malo non potest intelligi* quod aliquis *sine debito,* vel *immunis a malo* nascatur, sed quia *cum debito natus*, postea per gratiam Christi liberatur» [63]. Lo cual no quiere decir que la Virgen tuviera

personalmente el débito *en ningún instante del tiempo,* puesto que fué librada de él en el primer instante de su concepción.

Precisamente la diferencia entre Jesucristo y María está en que el

primero de ninguna manera, «nullo modo» [64], estuvo sometido al pecado original, ni *de hecho*, ni tampoco *de débito*, y por eso no tuvo tampoco necesidad ninguna de redención. En cambio María lo estuvo *de débito*, o por necesidad de naturaleza, del cual fué librada en el primer instante de su concepción pasiva, y preservada de contraer *de hecho* el pecado original por los méritos de Cristo Redentor. Y de aquí que su redención haya sido mucho más plena y sublime que la de todos los santos [65], no sólo por la cantidad abundantísima de gracias que en ella fué derramada, sino también porque además de ser *preservada* de contraer *de hecho* el pecado original, fué también *librada* del *débito* en el primer instante de su concepción. Por eso mismo la concepción de Jesucristo fué *toda* santa, lo mismo la activa que la pasiva, tanto adecuada como inadecuadamente considerada [66], y la de la Virgen solamente en el primer instante de su animación o concepción pasiva, no en la activa en cuanto obra de la naturaleza.

El *débito* del pecado original en nosotros, como en María, está íntimamente ligado con el concepto de pecado original, como pecado de naturaleza, concepción que es común a la mayor parte de los teólogos del siglo XIII, con Santo Tomás al frente de ellos. Este concepto se resume en aquellas palabras de Santo Tomás: «peccatum originale hoc modo processit, quod primo *persona* infecit *naturam*, postmodum vero natura infecit *personam*» [67]. Y también con el modo de su propagación por descendencia seminal de Adán.

Dentro de esta concepción teológica del pecado original, la más firme y segura, y de lo que la fe nos enseña acerca de su transmisión, no se ve cómo se pueda librar a la Virgen del *débito* o *necesidad natural* de contraerlo, a no ser haciéndola de una naturaleza distinta de la nuestra, o

negándole su descendencia natural de Adán, o haciéndola objeto de una predestinación anterior a la previsión del pecado y al decreto de la redención por Jesucristo. ¿Pero es que se pueden hacer siquiera estas hipótesis, y en particular la última después de la Bula Ineffabilis Deus? [68].

En todo caso la negación del débito personal de María, llevaría necesariamente a la negación de la *necesidad personal de su redención,* que es la tesis fundamental de Santo Tomás, lo cual no es conforme a la fe [69].

Porque una redención preservativa de María, en virtud de los méritos de Jesucristo, que se extendiera al mismo débito o necesidad natural de contraer el pecado, sería una redención que la preservaría de la misma redención, lo cual es contradictorio. Tal es el dilema que encierra la doctrina de Santo Tomás: o débito personal de María con redención por Jesucristo, o concepción Inmaculada sin redención.

Además, que no se puede dar preservación del débito, sin existencia del mismo débito [70]. Por lo cual la negación de la existencia de todo débito en la Virgen, conduce lógicamente a la negación de la misma redención preservativa [71], tal como la conciben algunos. Ni por eso logran hacer a la Virgen sobrenaturalmente más perfecta, porque es una gracia de Dios mucho más grande preservar a una persona de que incurra de hecho en el pecado que por necesidad de naturaleza debiera tener, que la santificación de ella sin débito ninguno de pecado. Lo cual muestra también de una manera más eminente la excelencio de la redención de Jesucristo.

La dificultad que induce a muchos a negar el débito personal de María parece ser que, según ellos, el débito contradice su perfección de Madre de Dios, por cuanto lleva envuelta la idea de pecado. Y no hay nada de eso.

Porque la Madre de Dios, en el presente orden de cosas, no puede

prescindir de su naturaleza humana, y de ser hija de Adán, y por tanto de arrastrar consigo las condiciones inherentes a esta misma naturaleza, una de las cuales es precisamente la necesidad natural de recibirla privada de la gracia en que Dios la había creado, o en débito de pecado. La existencia del débito en María no arguye más que la miseria de su naturaleza, y la condición de su origen. ¿No decimos también que Jesucristo, por razón de esta misma naturaleza, asumió los defectos comunes de ella, que no llevan consigo imperfección de gracia o de ciencia, ni se oponen al fin de la Encarnación, juntamente con la *necesidad natural* de los mismos? ¿Es que la naturaleza humana de la Virgen fué superior a la de Cristo en perfección, ni siquiera igual a ella? ¿No existe entre Jesucristo y la Virgen María una distinción fundamental en cuanto al pecado, la cual consiste en que Jesucristo absolutamente y de ninguna manera, «nullo modo» [72], pudo tenerlo, mientras que la Virgen *debiendo* tenerlo por *necesidad natural,* de hecho no lo tuvo? Pues bien, esa necesidad que todos tenemos, después del pecado de Adán, de recibir la naturaleza privada de la gracia, o en pecado, es lo que llamamos débito del mismo. El cual no es el mismo pecado, ni la mancha del pecado, ni algo en sí mismo pecaminoso, sino simplemente una *relación de razón* al pecado de Adán como pecado de naturaleza, la cual expresa solamente la condición en que quedó nuestra naturaleza después del pecado de nuestros primeros padres, y su origen, que en nada se oponen de suyo a la santidad y pureza de la Madre de Dios. Porque esa necesidad o débito no se opone a la gracia como el pecado [73]. Por sí mismos no hacen más que reclamar la gracia de Jesucristo, para que la Virgen María tenga toda la santidad y perfección que le pertenecen como Madre de Dios. Son como la voz imperiosa de las exigencias de la redención de Jesucristo en María.

Si la gracia redentora de Jesucristo no acudiera en su auxilio en el primer instante de su concepción, derramando en ella el tesoro de sus dones, *librándola* del débito y *preservándola* del pecado, entonces es cuando la Madre de Dios no tendría la perfección que le es debida. Pero éste no es el caso nuestro, sino todo lo contrario. Muy bien dice a este propósito Suárez: «Quod B. Virgo de se fuerit obnoxia peccato, non derogat perfectae ejus sanctitati et puritati, sed tantum ostendit *naturae ejus originem et infirmitatem* quae ita per gratiam senari potest, ut nullus in ipsa persona deffectus appareat. Aliunde vero convenientissima ratione divinae Providentiae factum est, ut B. Virgo simul cum tota natura in voluntate Adae

fuerit constituta, *ut perfecta et universalis dignitas Redemptoris et efficacia gratiae eius redderetur illustrior et in Matre sua perfectius elluceret*».

Si el débito de la Virgen, que Santo Tomás exige, estuviera calcado en la teoría del pacto acerca del pecado original, se comprende la dificultad, porque realmente sería gran imperfección de la Virgen que su *voluntad* estuviera *comprendida* en la de Adán cuando cometió el pecado [74]. Pero nunca Santo Tomás, para explicar las realidades profundas de la revelación divina, puso en juego pactos, ni ficciones jurídicas, que no tienen más realidad que la que les dan las inteligencias humanas que las fingen o conciben. Su teoría del pecado original es mucho más realista, objetiva y sencilla, sin comprometer en lo más mínimo la santidad y perfección propias de la Virgen María. Sería un gran bien para la teología mariana que los teólogos se fueran dando cuenta de esto, y abandonaran todo lo artificial y ficticio que alrededor de esta cuestión ha inventado el ingenio humano.

Si ahora añadimos a lo dicho los principios reguladores de la santidad y pureza de María, señalados por Santo Tomás, en lo que también convienen los demás teólogos del siglo XIII, podrá parecer cosa clara que la santificación de María, que él sostiene, es sólo *natura posterior* a su animación. Conocida es la sentencia de San Agustín según la cual, cuando se habla de María, no quería se dejara oír la palabra pecado [75]. Y San Anselmo añadía que era muy conveniente pusiera Dios en su Madre toda la santidad y pureza que le fuera posible realizar en ella [76]. Es indudable que las sentencias de estos dos grandes doctores de la Iglesia tuvieron gran influjo en el desarrollo de la doctrina inmaculista en los siglos XI y XII. Y como no podía por menos de suceder, en el XIII también fué aceptado su contenido por todos los grandes teólogos. Santo Tomás, de una manera especial, nos las devuelve en los grandes principios por él formulados acerca de la santidad y perfección de la Virgen Santísima.

Principio general: «Sub Christo, qui salvari non indiguit, tanquam universalie Salvator, **maxima** fuit B. Virginis puritas». «Nam Christus *nullo modo* contraxit originale peccatum, sed in ipsa sua conceptione fuit sanctus, secundum illud Luc. 1, 35; Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei» [77]. Y en el *III Sent.,* d. 3, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 3: «Haec puritas soli homini Deo debebatur, ut ipse, quasi unicus Redemptor humani generis, *nulla peccati servitute* teneretur, cui competebat omnes a peccato redimere. Unde non hanc puritatem, sed sub hac **maximam** Mater eius habere debet. Por consiguiente solamente pudo existir en ella la servidumbre del pecado de *solo débito.*

Principios derivados: a) «Credendum est ei collatum esse quidquid conferre potuit» [78].

b) «Rationabiliter creditur, quod illa, quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae acceperit» [79].

c) «Plus gratiae collatum est B. Virgini quam alicui sanctorum» [80].

d) «Ipsa super omnes alios sanctos a peccato purior fuit» [81].

e) «B. Virgini aliquid ultra legem communem conferendum fuit» [82].

f) «Santificatio B. Virginis excellentior fuit sanctificationibus aliorum» [83].

De todos estos prncipios, aplicados a María, *lógicamente,* sólo se puede deducir la santificación de ella en el primer instante de su concepción con posterioridad de naturaleza a su animación. Porque de otra suerte la santidad y pureza de María ya no sería, ni más excelente que la de los otros santos, ni mucho menos la máxima después de Jesucristo.

En efecto, antes de su animación no podía darse aquella, porque, como decía San Bernardo, antes es ser, que ser santificado [84]. Y Santo Tomás añadió, que si la santificación de María fuese antes de su animación de cualquier manera, «B. Virgo non indiguisset redemptione, et salute, quae est per Christum» [85]. De donde la santificación ante animationem conduce a la negación de la redención de María, equiparando ésta en cierto modo a Jesucristo. Luego María fué santificada post eius animationem.

Pero no debió serlo con posterioridad de tiempo, pues en este caso habría incurrido *de hecho* en el pecado original, y así no tendría la *máxima* santidad y pureza. Porque entre incurrir *de hecho* en el pecado, y no incurrir *de ninguna manera,* se da medio, que es incurrir de sólo *débito.* Y para

esto es totalmente necesario que la santificación de María se realizara después de su animación sólo con posterioridad de naturaleza, o sea, en el mismo instante en que comenzó a ser. En lo cual no existe repugnancia alguna, puesto que la gracia no se opone al débito, y preserva del hecho del pecado, pudiendo por lo tanto ser santificada en el mismo momento de ser el débito o necesidad natural del pecado. Y de esta manera se concilian en María el modo más perfecto su concepción inmaculada con las dos verdades fundamentales de nuestra fe: universalidad del pecado original, y de la redención de Jesucristo. ¿No es ésta precisamente la verdad definida por Pío IX? Luego los principios puestos por Santo Tomás acerca de la santidad y pureza de María, conjugados con otra doctrina fundamental, muy suya, acerca del débito del pecado en la Virgen, conducen lógicamente, y de una manera completamente segura, a la santificación de María después de su animación sólo con posterioridad de naturaleza, o lo que es lo mismo, a la Inmaculada definida. No puede caber duda ninguna acerca de esto.

Pero *de hecho* ¿afirmó Santo Tomás la santificación de María después de su animación, sólo con posterioridad de naturaleza, o más bien de tiempo? En otros términos: ¿afirmó y enseñó Santo Tomás la Concepción Inmaculada de María, o solamente su santificación perfectísima, mucho más perfecta que la de ningún otro santo de los que nos habla la Sagrada Escritura? He aquí una cuestión en la que están muy divididos los pareceres, aunque a medida que avanza el tiempo, preciso es reconocerlo, cada vez que se va haciendo más justicia a Santo Tomás.

Un grupo muy numeroso de autores lo niega. Entre éstos se encuentran precisamente los más antiguos, y hasta contemporáneos de Santo Tomás, como Pedro de Tarantasia [86], Egidio Romano [87], y en cierto modo el mismo San Buenaventura, cuyo testimonio acerca del sentir en esta cuestión de sus contemporáneos ya lo dejamos apuntado [88]. Siguen después Capreolo [89], Paludano [90], Juan de Nápoles [91], Fr. Diego de Deza [92], Juan de Pouilly [93], Gerardo de Abbeville [94], Herveo [95], Torquemada [96], San Antonino

de Florencia [97], El Ferrariense [98], Cayetano [99], Melchor Cano [100], Suárez [101], Los Salmanticenses [102]; y entre los modernos, Pesch [103], Jansens [104], Lepicier [105], Le Bachelet [106], Melkerbach [107], etc. Todos estos autores afirman que Santo Tomás no siguió la opinión piadosa, según la cual la Virgen había sido inmune del pecado original en su concepción.

Otros, apoyándose principalmente en la doctrina del débito establecida por Santo Tomás, sostienen que no se opuso nunca a la concepción inmaculada de María, sino a las falsas explicaciones de la misma, y a la negación de su redención por Jesucristo. Porque él nunca se propuso magistralmente la cuestión de la concepción inmaculada de María, sino la de su santificación, siendo su objetivo principal la redención de la Virgen por Jesucristo. Esta requiere que su santificación fuera hecha en propia persona, y por tanto después de su animación, cosa que negaban las explicaciones que de ella se daban en el siglo XII. Cuándo fué hecha esta santificación, tampoco entraba en los planes de Santo Tomás resolverlo, porque esto es cosa que pertenece exclusivamente a las disposiciones de la voluntad divina. Y por eso no tenía tampoco por qué proponerse la cuestión de si aquella había sido hecha en el primer instante de su animación, con posterioridad de tiempo, o sólo de naturaleza. Pero los principios señalados por Santo Tomás acerca de la santidad y pureza de María, sobre todo si se miran a través de su doctrina del débito, conducen necesariamente a la santificación de ella en el primer instante de su animación sólo con posterioridad de naturaleza. Y por lo tanto a la Inmaculada Concepción. Por eso mismo las expresiones fuertes y frecuentes en los escritos de Santo Tomás, en las cuales parece enseñar la contracción de hecho del pecado original por María, pierden toda su acritud, pudiendo ser entendidas solamente del débito, y por tanto de una santificación posterior a su animación solo de naturaleza.

Piensan así también no pocos autores, entre ellos Serafín Capponi de

Porrecta [108], Juan de Santo Tomás [109], Natal Alejandro [110], Mariano Spada [111], Perrone [112], Palmieri [113], Hurte [114] Cornoldi [115], Henno [116], Norberto del Prado [117], Garrigou-Lagrange [118], Reiser [119], etc.

Finalmente, otros dicen que no habiéndose puesto Santo Tomás la cuestión de la Inmaculada tal como fué definida, y como nosotros nos la proponemos actualmente, en realidad él ni la afirma, ni la niega, limitándose a rechazar las falsas explicaciones que de ella existían, y a exponer la necesidad de su redención. Dicen también que tal vez Santo Tomás llegó a vislumbrar la concepción inmaculada de María, pero si la vislumbró en realidad no la afirma, a pesar de que está incluída en sus principios doctrinales y teológicos acerca de su santificación. Así, con distintos matices, Diekamp [120], Lumbreras [121], Friethoff [122], Castagnoli [123], etc.

¿Qué decir a todo esto? En primer lugar no es exacto afirmar que Santo Tomás no se propuso nunca la cuestión de la concepción inmaculada de María, sino la de su santificación personal. Porque la cuestión de la concepción inmaculada de María estaba planteada desde el momento mismo en que se instituyó la fiesta de la Concepción, aún cuando los mismos que la afirmaban no acertasen a expresarla. Y si acerca de ella hubo falsas explicaciones, o si la cuestión no había sido bien planteada, estaba Santo Tomás en su legítimo derecho, así como también los demás teólogos, en rechazar aquélla, y señalar el sentido verdadero en que debía ser entendida, cosa por otra parte frecuente en Santo Tomás siempre que se trata de cuestiones, cuyo sentido no había sido bien determinado. Además, la santificación primera de la Virgen no significa otra cosa para él que «emundatio a peccato originali» en el mismo comienzo de su existencia personal [124]. Y éste, y no otro, es el sentido preciso de la fiesta de la Concepción de María, que negaba en ella la existencia del pecado.

Verdad es que hasta el siglo XIII no comenzó a estudiarse esta cuestión bajo el aspecto de la redención de María por Jesucristo. Se comprende también muy bien que los teólogos del siglo XIII, en general, no pudiendo conciliar la existencia de la redención sin el pecado, hayan rechazado la concepción inmaculada de María, para salvar en ella la redención, impuesta por los mismos principios de la fe. Pero esto no tiene lugar precisamente en Santo Tomás, puesto que con su trascendental distinción entre el *hecho* y el *débito* del pecado, tenía salvadas las dos cosas a la vez, sin necesidad ninguna de sacrificar la concepción inmaculada de María en aras de su redención personal por Jesucristo. Para esto bastaba que en el mismo instante de su animación, sólo con posterioridad de naturaleza, fuera prevenida por la gracia de Jesucristo para no contraer *de hecho* el pecado original, siendo así inmaculada en su concepción, y a la vez redimida de un modo mucho más sublime y perfecto que todos los demás mortales. Porque las distinciones que implican posterioridad de naturaleza o de tiempo eran familiares a Santo Tomás [125], así como también a los demás teólogos del siglo XIII en cuestiones similares. Y sin embargo, Santo Tomás no las aplica a esta cuestión. No niega que pueda hacerse, ni se opone a que en este sentido pueda llamarse inmaculada a María. Pero se calla, siguiendo otros derroteros muy distintos. ¿Qué es lo que pasa aquí?

Por eso nosotros no podemos admitir que Santo Tomás haya desconocido el sentido del problema tal como hoy nos lo planteamos. ¿Cómo lo iba a desconocer si la Concepción Inmaculada es una consecuencia inevitable de los principios por él establecidos acerca de la pureza de María,

y de su distinción respecto del pecado como *acto* y como *débito*, del mismo modo que en el caso de la muerte, que él con tanta insistencia y con tanto acierto resuelve? Pero a pesar de eso, ni una sola vez se ocupa de hacer esta distinción del pecado en la santificación de María post eius animationem. Rechaza todas las explicaciones que se habían dado de ella antes de su animación, negando la concepción inmaculada de María que en este sentido era afirmada por muchos en el siglo XII, y lo fué también en siglos posteriores al mismo Santo Tomás. Establece al mismo tiempo sobre bases inconmovibles la necesidad de la redención personal de María por los méritos de Cristo Redentor, rechazando así también toda Inmaculada que no pase por el Calvario. Pero una fuerza oculta le detiene para no explicitar la que está como pujando por salir de sus principios, que es la misma definida después por Pío IX. Es un caso curioso que no se puede explicar por inconsciencia, ni tampoco por inadvertencia o negligencia, ni mucho menos por desafecto mariano. ¡Secretos de la divina Providencia!

Viniendo a la cuestión propuesta volvemos a preguntar: ¿De qué santificación de María habla, pues, *de facto* Santo Tomás en sus escritos, de la santificación post animationem con posterioridad de tiempo, o sólo de naturaleza? Y, por tanto ¿qué es lo que él enseña constantemente en ellos, la concepción inmaculada de María, o solamente su santificación?

Es persuasión nuestra firme, que Santo Tomás no enseña, ni afirma la concepción inmaculada de María; el Padre Henno, franciscano, inculpa a los dominicos de no ser solícitos en la defensa de su gran maestro en la cuestión de la Inmaculada, cosa que, según él, es muy fácil [126]. Pero a nosotros nos parece del todo imposible, siempre que se trate de una enseñanza formal o explícita. Pocas veces se habrá dicho con mayor razón: amicus Plato, sed magis amica veritas. El tomismo verdadero consiste en la profesión de la verdad limpia y pura. Unas breves observaciones llevarán nuestro convencimiento a los demás.

Primera: *Momento de la santificación de María.* Si Santo Tomás enseñara la santificación de María con posterioridad de naturaleza a su animación, no podría decir que se desconoce cuándo se realizó aquella (ignoratur), ni mucho menos afirmar que es incierto el momento preciso de la misma (incertum est). Porque en ese caso, ese momento sólo puede ser uno, y nada más que uno, es decir, el instante mismo de su animación. Pero Santo Tomás constantemente afirma que el momento de la santificación de María «ignoratur», «incertum est» [127]. Luego Santo Tomás, cuando habla de la santificación de María, no intenta enseñar la santifi-

cación de ella con posterioridad de naturaleza al instante mismo en que fué animada, ni por consiguiente afirmar su concepción inmaculada. No niega que pueda ser así, pero tampoco lo afirma, y se va por otro camino.

Segunda: *Modo de expresarlo.* Después de dejar bien sentado que ese momento es incierto, y que se ignora, Santo Tomás no sabe dar más determinaciones del mismo que colocarlo entre dos extremos opuestos: uno que se aproxima al momento de su animación, pero que es posterior a ella, «cito post conceptionem et animae infussionem» [128]; y otro que se acerca a su nacimiento, «antequam ex utero nasceretur», «ante nativitatem ex utero», «antequam nata» [129]. Ahora bien, todo esto es completamente vago e indeterminado, lo cual sólo puede indicar posterioridad de tiempo. Sólo se excluyen dos momentos: el de su concepción y animación, y el de su nacimiento.

Su hermano en religión y contemporáneo, Pedro de Tarantasia, después Papa con el nombre de Inocencio V, se encargará de decírnoslo con todas las letras: «Videtur conveniens et pie credibilis, licet de Scriptura non habeatur, ut *cito post animationem, vel ipsa die, vel hora, quamvis non ipso momento,* fuerit santificata» [130].

Si Santo Tomás enseñara, o pretendiera que su doctrina acerca de la santificación de la Virgen fuera entendida con posterioridad de naturaleza, o sospechara siquiera que pudiera entenderse en ese sentido ¿hablaría de un modo que sólo indica posterioridad de tiempo? Porque posterioridad de tiempo, y no de naturaleza, a la animación de María, indican claramente las expresiones: «cito post animationem», «ante nativitatem ex utero», «antequam nata». Para que la doctrina de Santo Tomás *pudiera* expresar posterioridad de naturaleza, habría que suprimir en ella todas esas expresiones, y decir *in ipso instanti animationis* solum natura posterior. Sobre todo en Santo Tomás, que busca tanto la exactitud en la expresión de los conceptos, es esto inconcebible. De lo contrario habría que suponer que, Santo Tomás quería obligar al lector en esta cuestión a entender los términos al revés, para que expresaran el sentido por él intentado. Y esto no lo hace nunca Santo Tomás.

Tercera: *La celebración de la fiesta de la Concepción de María.* Verificándose la santificación de María con posterioridad de tiempo a su animación, contraería la Virgen *de facto* personalmente el pecado original,

y por eso Santo Tomás es opuesto a que se celebre la fiesta de su Concepción, la cual en todo caso debe considerarse como la de su santificación. Pues se ignora el momento en que fué realizada aquélla, la cual siempre sucedió antes de su nacimiento [131].

Y de aquí que la santificación de María haya sido para ella una verdadera «mundatio» o «purgatio» del pecado original, a semejanza de la de Jeremías o San Juan Bautista [132]. No se coloca Santo Tomás, cuando habla de la santificación de la Virgen, en la hipótesis del *sólo débito* del

pecado original [133], como sucede cuando se refiere a los que no han de morir en la segunda parusia, y por eso también es muy diferente su modo de expresarse en uno y otro caso. Pues en el segundo dice que fueron *liberados* de la muerte, que Dios les *perdonó* esta pena del pecado original, mientras que en el primero que Dios *purificó, borró* [134], en María, antes de su nacimiento, el pecado original que había contraído. Por eso mismo todos aquellos lugares en que Santo Tomás afirma que María contrajo el pecado original, se refieren sin duda ninguna a la contracción de hecho [135]. Aquella hipótesis, o por mejor decir, doctrina fundamental suya de la distinción entre el *acto* y el *débito* del pecado, no fué operante en su espíritu en toda esta cuestión de la santificación de María. ¿Por qué esto? Ya trataremos de averiguarlo más adelante.

Porque Santo Tomás no se coloca nunca en la hipótesis del sólo débito del pecado original, cuando llega al terreno práctico de las soluciones en la cuestión de la santificación de María, que es precisamente el caso de la Inmaculada, no se puede decir con exactitud que la negó. No la afirmó, porque no se atrevió a afirmarla, ni a formularla siquiera, pero tampoco la negó. Pues no se puede decir que desconoció este caso, como sucede en los demás teólogos del siglo XIII, sino que después de conocerlo guarda un alto silencio acerca de él en toda esta cuestión, sin afirmarlo, ni negarlo, hallándose precisamente en esa hipótesis la clave de la solución verdadera. También es fatalidad...

Cuarta: *El fomes peccati.* Como es sabido, según Santo Tomás, el pecado original consiste formalmente en la privación de la justicia original, y, materialmente en la concupiscencia o fomes peccati, efecto de la primera [136]. Esto supuesto, es completamente inexplicable que Santo Tomás, después de considerar a la Virgen exenta del pecado original, haya admitido en ella el fomes peccati, lo que valdría tanto como poner el efecto sin la causa, y la pena sin el pecado [137]. Pues enseña el Concilio Tridentino que el fomes proviene «ex peccato» e inclina «ad peccatum» [138], lo cual no podría tener lugar en la Virgen, ya que no habiendo tenido pecado no podría ser en ella «ex peccato», y estando el fomes completamente ligado, tampoco sería «ad peccatum». Un verdadero contrasentido, o figmentum mentis.

Y sin ligadura sería atentar contra la misma santidad de María ponerlo en ella, lo cual también se verifica completamente ligado, puesto que

en sí mismo el fomes es un germen o fomento de pecado, que tampoco puede admitirse en la Inmaculada. Si Santo Tomás hubiera afirmado la Inmaculada, no cabe duda que se le hubieran ocurrido cosas mucho mejores acerca de ella.

Es tan fuerte este argumento que bastaría por sí solo para destruir toda hipótesis contraria, si otros no hubiera.

Y que Santo Tomás haya admitido la existencia del fomes peccati en la Virgen después de su primera santificación, es tan claro que nadie puede ponerlo en duda siquiera [139]. Fomes ciertamente ligado, pero esta misma ligadura del fomes es también un argumento ineludible de que la santificación de María, de que nos habla Santo Tomás, no es preservativa del pecado original, sino una *purificación* del mismo después de contraído, «purgatio», «mundatio», como constantemente dice el mismo Santo Tomás. Y de aquí que la fiesta de la Concepción de María no deba celebrarse, según él, a no ser en cuanto significa la santificación antes de su nacimiento.

Sexta: *La doctrina de sus contemporáneos*. Tal es también la doctrina de todos sus contemporáneos. San Buenaventura es un testigo de excepción en este punto, el cual afirma, según hemos visto ya, que todos los autores de su tiempo a los cuales él oyó hablar sobre esto, todos sin excepción convenían en no considerar a la Virgen inmune del pecado original [140]. Y él mismo, aunque se le ve con grandes simpatías hacia la opinión de aquellos que decían que María había sido santificada en el momento mismo de la creación de su alma, antes de la unión de ésta con el cuerpo con prioridad de naturaleza, por fin no se atreve a decidirse, y se va tras la opinión que él llama «más común, razonable y segura» de los que afirmaban que la Virgen contrajo de hecho el pecado original, del cual fué después santificada. La misma doctrina enseñan también San Alberto Magno y Alejandro de Hales, etc. [141].

En la introducción de las obras de San Buenaventura, impresas en Quaracchi, encontramos la siguiente afirmación de los editores respecto de los teólogos franciscanos del siglo XIII [142]: «Los discípulos de San Buenaventura repitieron las enseñanzas de su maestro, y hasta ahora no hemos encontrado *uno solo* de nuestros teólogos de París del siglo XIII, que haya aceptado o defendido la doctrina de la Inmaculada Concepción. «Y Le Bachelet dice también por su parte del siglo XIII en general, que fuera de Olgerio, abad cisterciense del Monasterio de Lucedio (1205-1214), nada de preciso se encuentra en esta época en favor de la Inmaculada [143].

Pero es que tampoco podía suceder por menos, porque siendo la redención de María el aspecto fundamental que ellos estudiaban en su concepción, y estando la redención íntimamente ligada con el pecado, como ellos no atinaron con la distinción entre el *acto* y el *débito* del pecado, para dar lugar a la redención personal de María, que consideraban de fe, la hicieron todos incurrir en el pecado.

Santo Tomás conoció esa distinción del pecado, que él mismo establece por vez primera, y afirmó con suficiente claridad que para la redención bastaba el *débito personal* del pecado, sin la incursión *actual* en el mismo [144]. Pero de hecho no la aplicó a la concepción de María, y a su redención por Jesucristo. De donde se sigue que su doctrina, *materialmente considerada,* coincide con la de los teólogos del siglo XIII en cuanto a la incursión de María en el pecado original. *Pero formalmente* mirada es muy distinta, porque los otros teólogos hacían esa afirmación creyéndola necesaria para salvaguardar en María las dos grandes verdades de fe, universalidad del pecado original y de la redención de Jesucristo [145], y Santo Tomás, viendo al mismo tiempo que la incursión *de hecho* en el pecado original no es necesaria para salvar su universalidad, ni tampoco la necesidad de la redención, sino que bastaba la de solo *débito.* Y sin duda vió también que sería preferible, y hasta cierto punto necesario, afirmar de la Virgen solamente la segunda, si para ello existiera fundamento suficiente. Por eso mismo no se puede decir que sea un adversario de la Inmaculada, ni contrario a ella, porque toda su doctrina básica y fundamental está inclinada hacia la Inmaculada Concepción, y propende totalmente a afirmarla, aun cuando él no se haya atrevido nunca a realizarlo.

Una buena prueba de esto la tenemos en el *III Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 3, donde Santo Tomás enuncia por primera vez su gran principio acerca de la santidad y pureza de María: «Sub hac puritate (Christi) **maximam** Virgo Mater eius habere debuit». Dada la distinción entre el pecado en cuanto *acto*, y en cuanto *débito*, establecida ya por él en el libro anterior, d. 31, lo más lógico y natural era que le atribuyera el pecado de *solo débito,* para que la pureza de María fuera verdaderamente la más grande después de la de Jesucristo. Y sin embargo, no es así. La mayor pureza que Santo Tomás atribuye a María, en este mismo lugar, no es la que tendría si sólo hubiera incurrido en el pecado original *secundum debitum,* más no en cuanto al *acto;* sino que, después de haberlo contraído *de hecho,* recibió, antes de nacer, una santificación mucho más plena que la de Jeremías y San Juan Bautista, la cual la purificó del mismo.

Plácenos trasladar aquí sus mismas palabras. «Ad tertiam quaestionem

dicendum, quod B. Virgo ante nativitatem ex utero sanctificata fuit, quod colligi potest ex hoc quod ipsa *super omnes alios sanctos a peccato purior fuit,* ut ex hac littera habetur; veluti divinae sapientiae mater electa in qua nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap. 7, 25. *Unde cum haec puritas in quibusdam fuisse inveniatur, ut ante nativitatem ex utero a peccato mundarentur;* sicut de Joanne Baptista, de quo legitur Luc. 1, 15: Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae; et de Jeremia, 1, 5: Priusquam exires de vertre sanctificavi te; non est dubitandum *hoc multo excellentius,* matri Dei collatum fuisse.

Esta mayor excelencia de la santificación de María sobre Jeremías y San Juan Bautista, la pone Santo Tomás en la mayor cantidad de gracia derramada sobre su alma, en la inmunidad de todo pecado por medio de la gracia, la completa ligadura del fomes peccati, y la incoación de su confirmación en el bien. Es muy interesante reproducir sus mismas palabras. «Duplex sanctificatio B. Virginis esse dignoscitur; prima qua *in utero* sanctificata fuit, secunda *in conceptione Salvatoris.* Et quia sanctificatio *emundationem a culpa* dicit, quae sine gratia esse non potest, gratiae autem est *firmitatem* quamdam facere, ideo effectus sanctificationis in generali est duplex, scilicet *mundare, et confirmare;* et quantum ad utrumque secunda sanctificatio perficit primam. In prima enim, *secundum quod ab omnibus communiter tenetur, a peccato originali, quantum ad maculam* et *reatum purgata fuit,* et impeditur fomes per gratiam sanctificantem ne in peccatum inclinaret aut a bono retraheret» [146].

En la respuesta ad 4um determina más esta excelencia de la primera santificación de la Virgen, respecto de la de los demás santos de que nos habla la Sagrada Escritura: «Ille sanctificatio B. Virginis *excellentior* fuit sanctificationibus aliorum, quod sic patet: in sanctificationibus enim quae fiunt per legem communem in sacramentis, tollitur culpa; sed remanet fomes inclinans ad peccatum mortale et veniale; sed *in sanctificatis ex utero non manet fomes, secundum quod inclinans est ad mortale, sed tamen remanet inclinatio fomitis ad venialia;* ut patet in Jeremia et Joanne Baptista qui peccatum actuale habuerunt, non mortale, sed veniale. *Sed in B. Virgine inclinatio fomitis omnino sublata fuit, et quantum ad veniale, et quantum ad mortale;* et quod plus est, ut dicitur, gratia sanctificationis non tantum repressit in ipsa motus illicitos, sed etiam in aliis efficaciam habuit, ita ut, quamvis esset pulchra corpore, a nullo unquam concupisci potuit».

Y aún la concreta más en la solución segunda, respecto de su inmunidad del pecado y confirmación en el bien. «Sicut in prima sanctificatione fuit quaedam *inchoatio emmundationis, remoto peccato originali quantum ad culpam, et ligato fomite,* ita etiam fuit quaedam *inchoatio confirma-*

tionis, quia per grantiam sanctificantem, *immunitatem a peccato deinceps* consecuta est; quae quidem immunitas a tribus causabatur, scilicet, ex ligatione fomitis, qui ad malum non incitabat, ex inclinatione gratiae quae in bonum ordinabat, quamvis nondum per eam liberum arbitrium esset in fine ultio stabilitum, sicut est in beatis, qui ad finem viae pervenerunt, et iterum ex conservatione divinae Providentiae, quae eam intactam custodivit ab omni peccato, sicut in primo statu hominem ab omni nocivo protexisset».

¿Se quiere una prueba más clara de que en el espíritu de Santo Tomás no actuaba su fundamental distinción del pecado en cuanto al *acto,* y en cuanto al solo *débito,* cuando se trataba de la santificación de la Virgen, y de explicar su excelencia soberana, después de Jesucristo, sobre todos los demás santos?

En su primera santificación fué María «purgada» del pecado original, en cuanto a la *culpa* y al reato de eterna condenación, en lo que conviene su santificación con la de todos los demás por medio del Bautismo. Y sobre esto se le añadió una mayor abundancia de gracia, con total ligadura del fomes peccati, completa impecabilidad, aun respecto del pecado venial, e incoación en la confirmación en el bien, que la distinguen también de los santos que fueron santificados antes de nacer. Por tanto María incurrió de hecho como ellos en el pecado original... Ni una palabra, ni una alusión siquiera a la incursión de solo débito.

Pero nótese, sin embargo, y esto es muy significativo, que Santo Tomás dice que la Virgen fué *purificada* en su primera santificación del pecado original, en cuanto a la *culpa,* y en cuanto al *reato,* llevado por la opinión de los demás, «secundum quod ab omnibus communiter tenetur» [147]. ¿Querría indicarnos con esto que en su pensamiento propio hay algo distinto, que, por lo que fuere, no se atreve a manifestar?

Los textos aislados que alegan algunos para probar que Santo Tomás defendió la concepción inmaculada de María, no merecen tenerse en cuenta, unos porque son apócrifos o de autenticidad muy dudosa [148], otros por su misma indeterminación y vaguedad [149], otros porque están sacados de su contexto [150], y, en general, porque ninguno tiene virtud para contradecir

ninguna de estas cuestiones centrales, de las que dependen, y reciben su sentido integral y verdadero.

POR QUÉ SANTO TOMÁS NO AFIRMÓ LA INMACULADA

A primera vista no deja de maravillar que siendo Santo Tomás tan profundamente mariano, y teniendo en sus manos la clave para resolver de una manera completamente satisfactoria la cuestión de la concepción inmaculada de María, cuando llega el momento de resolverla, en la práctica no haga ningún caso de ella, y aparezca siempre enrolado en las filas de los que no admitían el privilegio mariano. Hora es ya de que tratemos de explicar este misterioso enigma, que tanto ha apasionado a los autores, haciéndoles derivar en conclusiones opuestas y hasta contradictorias.

Al juzgar esta cuestión no se puede prescindir del estado evolutivo en que se encontraba la opinión inmaculista en la época de Santo Tomás, ni tampoco de las características generales, y, por otra parte, más fundamentales de su pensamiento teológico. Porque la actitud de enfoque y la solución de una cuestión teológica cualquiera, dependen en gran parte, por no decir en su totalidad, de los postulados admitidos por el mismo que la considera, y del estado peculiar que la cuestión a resolver ofrece al teólogo que la examina.

La concepción inmaculada de María no es una verdad necesaria, que se pueda descubrir con certeza por el sólo análisis de los conceptos que la expresan, sino una verdad o un hecho contingente, que depende en su existencia de la voluntad de Dios. Porque, absolutamente hablando, Jesucristo pudo nacer de una mujer pecadora, y también de una mujer santísima, pero concebida en pecado como los demás hombres.

Mas las cosas que solamente dependen de la libre voluntad de Dios, no las podemos conocer con certeza a no ser por revelación divina, por medio de la cual aquélla se nos manifiesta [151]. Y la revelación divina se contiene en las divinas Escrituras, en la Tradición, en los Santos Padres y en las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, cuando nos la propone para ser creída. Las revelaciones particulares nunca constituyeron, y menos para Santo Tomás, una fuente de verdad sobrenatural, ni siquiera un argumento del que normalmente se deba hacer uso en teología. Ni sabemos que él se haya servido de ellas más que una vez, al hablar del lugar del Purgatorio [152].

Ahora bien; ¿se dice expresamente algo en las Sagradas Escrituras, o en la divina tradición, acerca de esta excepción de la Virgen de la ley universal del pecado, en que todos somos concebidos? ¿La enseñan los

Santos Padres, o la había propuesto ya el Magisterio de la Iglesia en tiempo de Santo Tomás? ¿La podía acaso descubrir él por su razón teológica de una manera firme y segura?

La contestación a estas preguntas tenía que ser verdaderamente desoladora para un teólogo del siglo XIII, amante del gran privilegio mariano. Pues en la Sagrada Escritura nada concretamente se halla respecto de este particular. Sólo fundamentos más o menos remotos, pero de los cuales nada se puede sacar con seguridad por la sola inspección de la razón teológica. Porque enfrente de todas nuestras deducciones está la ley firme de la revelación divina, y de la fe, según la cual todos somos concebidos en pecado [153], y nacemos hijos de ira divina [154]. Y en la tradición divina tampoco sabemos esté contenida de una manera explícita.

Por otra parte, los Santos Padres afirman que *sólo* Jesucristo está exento del pecado original: San León Magno [155], San Fulgencio [156], San Gregorio Magno [157], San Veda [158], San Anselmo [159]... Algunos dicen también que la Virgen, a diferencia de su hijo, tuvo carne de pecado: San Agustín [160], San Fulgencio [161], San León Magno [162], San Pedro Damián [163]...

La Iglesia Romana tampoco había aprobado, en tiempo de Santo To-

más la fiesta de la Concepción de María, y aún tardará más de medio siglo después de su muerte en celebrarla [164].

A su vez todos los teólogos de la Universidad de París del siglo XIII se mostraban adversos a la opinión inmaculista, y en el medio ambiente de éste resonaba todavía el eco de la voz vibrante de San Bernardo contra los canónigos de Lyón, por haber admitido la fiesta de la Concepción de María. El cuadro no podía ser más negro para un fervoroso de la Inmaculada de la Universidad de París en el siglo XIII. Que lo diga si no San Buenaventura.

Y ¿de qué manera se presentaba la opinión inmaculista a la reflexión teológica del siglo XIII, de qué caracteres se hallaba revestida? Incierta y sospechosa en su origen, con fuertes alternativas de abolición después de haber sido instituida, apoyada en revelaciones particulares y otros fenómenos extraordinarios, confusa e indeterminada en su objeto, inadmisible y absurda en la explicación que de ella daban sus apologistas del siglo XII, prohibida en muchas iglesias, y no aprobada aún por la Iglesia Romana, rechazada enérgicamente por San Bernardo y por todos los teólogos de la Universidad de París, y tildada comúnmente con el estigma de novedad infundada, que además se oponía a la fe en la universalidad del pecado y de la redención de Jesucristo [165]...

En efecto, la fiesta de la Concepción de María no había sido instituída por la autoridad de la Iglesia, ni tenía la aprobación de la Iglesia Romana, sino que era de institución particular entre gente sencilla, y generalmente no muy versada en teología. En los principios de su misma institución había tenido diversas alternativas, siendo abolida poco después en algunas partes, y nuevamente restaurada. En favor de ella se alegaban revelaciones particulares, como la visión de Helsin, y otros fenómenos extraordinarios, por ejemplo el eclipse total de sol con temblores de tierra de que nos habla Juan Bale [166], los cuales contribuyeron no poco a su difusión entre gente sencilla. No se expresaba con claridad cuál era el objeto santo que se pretendía celebrar en ella, y las explicaciones que dieron

sus apologistas del siglo XII, Abelardo, Cantor, Comestor, eran teológicamente inadmisibles, absurdas y comprometedoras de la fe. A esto hay que añadir todavía las prohibiciones de la autoridad eclesiástica, pues hasta se decía que había sido prohibida en un concilio [167], las cuales debieron menudear en el siglo XII en Alemania, Francia e Italia.

Así en Alemania, el benedictino Pothon o Boto, reprochando amargamente a los monjes de su tiempo la introducción de fiestas nuevas, escribe hacia 1152: «additur his a quibusdam, quod *magis absurdum videtur,* festum quoque Conceptionis Sanctae Mariae» [168]. Y Cesáreo, Cisterciense de Heisterbach, refiere hacia 1240: «B. Virginis sollemnitas dies conceptionis eius fuit, qui valde celebris fuit usque ad tempora nostra, sed *judicio Ecclesiae abolita»* [169].

En Francia, Juan Beleth reconoce, en 1170, cinco fiestas de la Virgen como *auténticas y aprobadas,* y añade: Algunos han celebrado en otro tiempo, y tal vez celebren aún la fiesta de la concepción, pero ésta *ni es auténtica, ni aprobada;* es más, parece que se debiera prohibir, porque María fué concebida en pecado: «immo enimvero *prohibendum* potius esse videtur, in peccato namque concepta fuit» [170]. Y de hecho fué prohibida por Mauricio de Sully, sucesor de Pedro Lombardo en la sede episcopal de París (1160 - 1196), hecho que Guillermo de Auxerre relaciona con la contracción del pecado original por María. «Per actum enim concupiscentiae, non de Spiritu Sancto concepta fuit, et ideo contraxit peccatum originale, *et ideo Mauritius episcopus Parisiensis prohibuit* ne factum conceptionis eius celebretur in ecclesia Parisiense» [171].

En Italia Hugucio de Pisa, comentando el Decreto de Graciano, c. 1, a propósito de la palabra *Nativitas,* advierte que no hace mención de la Concepción, y que no es preciso festejarla, «et haec est ratio, quia in peccatis concepta fuit, sicut et ceteri sanoti, excepta unica persona Christi». Y Sicard dice que la fiesta de la Concepción «non est *authentica,* immo videtur aliquibus *prohibenda,* dicentibus quod fuerit in peccatis concepta» [172].

Si a esto añadimos el carácter de *novedad* que todos reconocían en esta fiesta, la voz autorizada del gran mariólogo San Bernardo que había reprobado la institución de la misma en la iglesia de Lyón, la cual resonaba aún vigorosamente en el siglo XIII, y la de todos los teólogos de la Universidad de París, que unánimemente la rechazaban, digasenos si el

ambiente era propicio para que Santo Tomás levantara su voz proponiendo una doctrina, que siendo en sí misma absolutamente verdadera, no podía sin embargo demostrarla en su aplicación a la concepción de la Virgen.

Porque la distinción entre el *hecho* y el *débito* del pecado es por sí misma suficientemente clara y legítima, así como también que para la existencia de la redención es suficiente el *solo débito*. Y Santo Tomás al establecerla, sin duda se había fundado en la carta del Papa San Zósimo a las iglesias orientales, que implícitamente la contiene [173]. Pero ¿cómo demostrar su aplicación a la Virgen María, en el sentido de *sólo débito*? ¿Por la Sagrada Escritura, o la Tradición divina, que nada dicen acerca de esto, al menos, de una manera explícita? ¿Por los Santos Padres que muchos parecen afirmar lo contrario? ¿Acaso por el Magisterio de la Iglesia Romana, que todavía no había aprobado la fiesta de la Concepción? ¿Tal vez por medio de alguna revelación particular, como hacían los partidarios de la fiesta de la Concepción de María?

Quedaba otra solución. La Madre de Dios debía tener la máxima pureza que fuera posible a Dios realizar en ella, como decía San Anselmo [174], y por tanto sólo el débito del pecado podía pertenecerle. Pero ¿cómo garantizar que el grado máximo de pureza de la Virgen no se mantenía dentro de los principios generales de la fe, en el presente orden de la economía de la gracia, sino que había de consistir en una excepción de la ley general, la cual únicamente pende de la voluntad de Dios? ¿Dónde está en la revelación divina, la prueba fehaciente de esta excepción de la voluntad de Dios? ¿O es que la institución de la fiesta de la Concepción, con toda la indeterminación y confusión de su objeto, y su origen particular y privado, y las vicisitudes y quebrantos que experimentó, bastaba por sí sola para demostrarlo? ¿No habían puesto los teólogos del siglo XIII todas las disponibilidades de su fecundo ingenio a contribución de la pureza de María, colocando en ella el grado máximo de pureza dentro de las posibilidades del orden actual de la fe?

Por otra parte, ¿no es también rasgo fundamental de la teología de Santo Tomás no hacer nunca afirmaciones, que directa o indirectamente atañen a la fe, si no existe un fundamento sólido en la revelación divina, en los Santos Padres, o en el Magisterio de la Iglesia, que las autorice? En el caso de los que no han de morir en la segunda parusia, este fundamento lo daba San Pablo, y podía muy bien Santo Tomás aplicarles aquella trascendental distinción del pecado en *acto*, y de solo *débito*. Pero en el

caso de la concepción de María ese fundamento sólido faltaba, pues no podía entonces considerarse como tal la institución de la fiesta de la Concepción en la forma en que ésta llegó al siglo XIII.

Para juzgar la importancia de lo que llevamos dicho, téngase en cuenta que Escoto, más de un cuarto de siglo después de Santo Tomás, no se atreverá todavía a manifestar su creencia en la Inmaculada Concepción, a no ser de una manera condicional y sumamente tímida: *«Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet... videtur probabile,* quod excellentius est attribuere Mariae» (esse in gratia in primo instanti suae conceptionis) [175]. Donde Escoto se muestra enérgico y vigoroso es en la refutación de las razones de sus contrarios, respecto de la incursión de María en el pecado. O lo que es lo mismo, en la demostración del *decuit* de su preservación del pecado original, en el primer instante de su concepción, demostración que hizo época en la historia de la Inmaculada. Pero sin excluir en ella el débito del pecado, cosa que nunca hizo Escoto, antes por el contrario expresamente lo afirma.

Los fundamentos ya estaban puestos por Santo Tomás, al cual hubiera bastado solamente que la Iglesia Romana celebrara la fiesta de la Concepción, para hacer él lo mismo que hizo Escoto, con toda la amplitud y fuerza de su argumentación teológica, explicando por medio de ella del modo más perfecto, no sólo la concepción inmaculada de María, sino también su redención por Jesucristo, en armonía con las demás verdades de la fe. Pero esta aprobación todavía se hará esperar más de medio siglo después de su muerte.

En pocas palabras: si Santo Tomás no aplicó a la concepción de María la contracción del pecado *de solo débito,* fué porque no encontró fundamento sólido en qué apoyarla, ni existía entonces tampoco desde el punto de vista teológico especulativo, que es en el que se coloca siempre Santo Tomás. ¿Dónde estaba todavía entonces, no digamos ya la voz del Magisterio universal ordinario, ni el clamor de la fe de la Iglesia, que fué lo que impulsó a Pío IX a definirla, pero ni siquiera la aprobación por ésta de la fiesta de la Concepción? La opinión inmaculista, en tiempo de Santo Tomás, no pasaba de ser otra cosa que un anhelo de muchas almas sencillas, que no sabían expresarlo ni determinar su objeto, ni tampoco compaginarlo con las demás verdades de fe. Eso, un anhelo, una aspiración, una tendencia que, poco ha, había comenzado a manifestarse, y que seguía su curso en medio de grandes torbellinos y tempestades de contradicción. Y nada más. Y esto en la teología de Santo Tomás es muy poco para dar paso a la existencia de una excepción de la voluntad de Dios respecto de una ley universal de fe. Es necesario colocarse en el medio ambiente, en

que los autores escribieron, para dar a sus afirmaciones o negaciones el justo valor que tienen.

Pero de aquí no se sigue en modo alguno que Santo Tomás sea un adversario de la Inmaculada, puesto que conoció primero que nadie el gran principio para explicar, del modo teológico más perfecto, la concepción inmaculada de María, en suma armonía con las demás verdades de fe. Este principio es la distinción por él establecida en cuanto al doble modo de contraer el pecado original; en *acto*, y de solo *débito*. Hasta se puede decir que este principio expresaba la doctrina de la Iglesia [176]. Lo conoció primero que nadie, y lo formuló, dejando así expedito el camino a la opinión inmaculista, para que ésta siguiera después su curso sin las trabas teológicas, que hasta entonces había tenido que soportar. Y esto constituye un mérito excepcional de Santo Tomás en la evolución de la doctrina inmaculista, muy superior al de las simples afirmaciones de otros, que no abrían horizontes, ni señalaban nuevas rutas por donde el pensamiento había de deslizarse para no encontrar obstáculos, y poder llegar felizmente a la meta. Y al mismo tiempo formuló también con San Anselmo el otro gran principio, según el cual es necesario conceder a la Virgen el grado máximo de pureza y de santidad, después de la de Jesucristo, que Pío XII reproduce también en la Encíclica «Fulgens corona» [177].

En estos dos grandes principios teológicos está contenida la Inmaculada, y por eso es un contrasentido decir, que Santo Tomás es contrario a ella, aun cuando explícitamente no la haya afirmado. Tanto más cuanto que si él no aplicó el primer principio a la concepción de María, no fué porque lo rechazara, cosa que nunca hizo, ni tampoco porque juzgara que no se le podía aplicar, sino sencillamente porque eso no se podía hacer sin fundamento suficiente que lo justificara. Y en el tiempo en que él vivió este fundamento no existía, y ni el estado en que esta cuestión se encontraba entonces, ni el ambiente que le rodeaba lo podían aconsejar prudentemente. Ni él mismo lo podía hacer tampoco sin contradecir los principios generales por los que se regía en su especulación teológica. Por lo cual afirman los teólogos Salmanticenses que Santo Tomás, obrando de esta manera, lo hizo más prudentemente desde el punto de vista especulativo, que los mismos que afirmaban la concepción inmaculada de María en siglos anteriores [178].

Lejos de ser considerado como un adversario de la Inmaculada, Santo Tomás debe ser tenido como el gran teólogo de la concepción de María, a cuyo esclarecimiento y definición dogmática, cooperó él más con sus principios y doctrina teológica, que otros con simples afirmaciones.

Porque la Inmaculada definida está en todo conforme con los principios doctrinales de Santo Tomás acerca de la Virgen. Pues María fué preservada de la *mancha* del pecado original en el primer instante de su concepción *pasiva* [179], y por tanto queda en pie todo lo que los grandes teólogos del siglo XIII, con Santo Tomás al frente, enseñaron acerca de la santificación de María antes de su animación. De la misma manera queda en pie también la otra tesis fundamental, que la santificación de María sólo puede verificarse supuesta la información del cuerpo por el alma racional, y constituída la persona. Permanece también incólume la tesis central de toda la discusión teológica del siglo XIII acerca de la concepción de María, su redención por Jesucristo, puesto que la santificación preservativa de la Virgen se realizó por los méritos de Jesucristo Salvador o Redentor de los hombres [180]. Por lo cual la Inmaculada fué verdadera y propiamente redimida.

Y siendo redimida, de alguna manera estuvo ligada con el pecado, no de *hecho*, de lo cual fué *preservada*, sino de *débito* o con *necesidad natural* de contraerlo. Porque la redención no se concibe sin alguna sujeción al pecado, de *hecho*, o al menos de *débito*. Así lo enseña terminantemente el Papa San Zósimo [181]. Y de este modo la Virgen tuvo también la máxima pureza después de Jesucristo, que, con San Anselmo, enseña constantemente Santo Tomás debe atribuirse a la Madre de Dios. De esta manera en la Concepción Inmaculada de María se estrechan en íntimo abrazo las dos grandes verdades de la fe, universalidad del pecado original, y de la redención de Jesucristo.

La clave para explicar esta misteriosa armonía está en la distinción entre el *acto* y el *débito* del pecado original. Por donde se ve también que

la mayor parte de las ideas defendidas por Santo Tomás, y los grandes teólogos del siglo XIII acerca de la concepción de María, permanecen en la definición dogmática de la Inmaculada, por lo cual es indudable que su contribución al esclarecimiento de este dogma mariano fué muy grande.

Lo que no está conforme con los principios de Santo Tomás, ni tampoco con la definición dogmática de la Inmaculada, es concebir a ésta, de cualquier manera que sea, independiente de Cristo Redentor, aun cuando se la haga depender de Cristo Mediador. Bien claro está en la Bula «Ineffabilis Deus», donde se explica de una manera auténtica el objeto de la definición: «Hinc decretoria plane verba, quibus Alexander VII, Decessor Noster, sinceram Ecclesiae mentem declaravit inquiens: Sane, vetus est Christi fidelium erga eius beatissimam matrem Virginem Mariam pietas sentientium eius animam primo instanti creationis atque infussionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio, *intuitu meritorum Jesu Christi eius Filii, humani generis Redemptoris,* a macula peccati originalis praeservatam inmunem, atque *in hoc sensu* eius Conceptionis festivitatem sollemni ritu colentium et celebrantium» [182].

Luego no puede decirse que haya sido redimida en virtud de los méritos de Cristo solamente Mediador.

Esto mismo enseña también Pío XII de una manera terminante en la Encíclica «Fulgens corona», con motivo de la promulgación del Año Mariano. Después de afirmar que la preservación de María del pecado original, «Redemptoris meritorum intuitu», no disminuye en nada la universalidad de la redención de Cristo respecto de la familia de Adán, añade estas hermosas palabras: «Etenim si rem funditus diligenterque perspicimus, facile cernimus Christum Dominum perfectissimo quodam modo divinam Matrem suam *revera redimisse,* cum, *ipsius meritorum intuitu,* eadem a Deo praeservata esset a quavis hereditaria peccati labe immunis. Quamobrem infinita Iesu Christi dignitas eiusque *universalis redemptionis munus* hoc doctrinae capite non extenuatur, vel remittitur, sed augetur quam maxime» [183].

Indudablemente, la Inmaculada definida es la que pasa por el Calvario, y sale de los principios establecidos por Santo Tomás, y no otra alguna.

No entra en nuestros planes exponer de cuántas maneras se produjo esta desviación en la explicación de la Inmaculada, ni quiénes fueron sus autores principales. Pero desde luego entre ellos no se encuentra ningún discípulo de Santo Tomás.

Estos, los más reacios y serviles, aferrados a la letra de su maestro precisamente en lo que tiene de más circunstancial y efímero, siguieron la línea de los que mantenían su oposición a la opinión inmaculista. Procedieron de esta manera principalmente los más antiguos, y que más dis-

tantes se encontraban de la explosión inmaculista del pueblo cristiano. En cambio, a medida que iban sintiendo más la fuerza viva del Espíritu Santo, que iluminaba la fe de las almas, y se dejaba hablar por medio de ellas, más espiritualistas, se fueron desprendiendo de la letra muerta del Maestro, dando mucha más importancia a los principios luminosos de Santo Tomás que a sus afirmaciones transitorias, viendo en aquellos la explicación más perfecta de la concepción inmaculada de María en absoluta conformidad con las demás verdades de fe, y por eso también se fueron declarando partidarios decididos de la Inmaculada.

Algunos, sin embargo, llevados por la fuerza de su convicción y entusiasmo, tal vez fueron más allá de la cuenta, cambiando la significación histórica de Santo Tomás, al que consideran como uno de los más esclarecidos defensores del gran dogma mariano.

Comienza este movimiento con el Cardenal Cayetano, quien declara probable, y, bien entendida, también conforme con la fe, a la opinión inmaculista [184]. A Cayetano siguieron después, ya en sentido afirmativo Vitoria [185], Domingo de Soto [186], Bartolomé de Carranza [187], Fr. Luis de Granada [188], Lanuza [189], Ambrosio Catarino [190], Natal Alejandro [191], Juan de Santo Tomás [192], Serafín Capponi de Porrecta [193], Bartolomé de Ledesma [194], Mancio del Corpus Christi [195], Juan de la Peña [196], Tomás Maluenda [197], Mariano Spada [198], y Norberto del Prado [199], para no citar más que los

más relevantes. Y antes que todos ellos Taulero [200], San Vicente Ferrer [201], y San Luis Beltrán [202].

Ni fueron estos solos los que mantuvieron la opinión inmaculista dentro de la Orden Dominicana, sino que es muy crecido el número de dominicos que defendieron la Inmaculada, como puede verse en Roskovani [203], Spada [204], Juan Mir [205], Getino [206].

La Orden Dominicana introdujo la fiesta de la Concepción en su Martirologio el año 1524, y el Oficio en el Breviario impreso en París el 1524, y la invocación de la Inmaculada en la letanía de la Virgen el año 1843, antes de la definición dogmática, a petición del General de la Orden, Padre Angel Ancarani, a Gregorio XVI [207]. Lo cual es prueba fehaciente de la fidelidad con que la Orden siguió en todo tiempo el pensamiento de Santo Tomás, sin aferrarse a un servilismo material de lo que en sus escritos es puramente transitorio y circunstancial, buscando ante todo y sobre todo la luz de sus principios que dominan toda esta cuestión, de los cuales la concepción inmaculada de María es consecuencia casi inmediata. Y por otra parte, del amor que la Orden Dominicana profesó a la Inmaculada, a medida que fué siendo más conocida.

Para terminar resumiremos nuestro pensamiento acerca del tema que nos ocupa en algunos puntos que lo condensen y manifiesten con toda claridad.

Primero: Santo Tomás no se contó a sí mismo, ni tampoco nosotros lo contamos, entre los defensores de la fiesta de la Concepción de María, u opinión inmaculista, tal como ésta fué entendida y explicada en el siglo XII, en lo que también convenían todos los teólogos de la Universidad de París.

Segundo: Sometida a examen la opinión inmaculista en el siglo XIII, todos los grandes teólogos sostienen la necesidad de admitir la redención de María por Jesucristo, por lo cual enseñan al mismo tiempo, que María fué concebida en pecado, siendo santificada después de su animación, en

un momento de tiempo que no se puede determinar, pero siempre anterior a su nacimiento; y que la santificación de María fué mucho más copiosa y abundante que la de los santos del Antiguo Testamento de que nos habla la Sagrada Escritura.

Tercero: Santo Tomás corrigió y perfeccionó la teoría redencionista de los teólogos de su tiempo, al establecer, a propósito de los que no han de morir al final de los tiempos, su fundamental distinción entre el pecado en *acto*, y el *débito* del mismo, afirmando de una manera categórica que para la necesidad y existencia de la redención no era necesario el pecado en *acto*, sino que bastaba el solo *débito* del pecado,

Cuarto: Con esto quedaba expedito el camino, cierto y seguro, para seguir afirmando y sosteniendo la opinión inmaculista, hasta llegar a su definición dogmática, pero él *no aplicó* esta distinción fundamental a la concepción de María, porque no encontró fundamento suficiente para hacerlo, ni entonces tampoco existía, ni sus principios metodológicos se lo permitían. Pues en la cuestión de los que no han de pasar por la muerte en la segunda parusia, el fundamento lo daba el mismo San Pablo.

Quinto: Del principio establecido por Santo Tomás, que para la redención sólo es necesario el *débito* del pecado, pudiendo faltar el *acto* del mismo, conjugado con aquel otro acerca de la santidad y pureza de la Virgen, admitido por todos después de San Anselmo, y formulado por Santo Tomás de la siguiente manera: después de Jesucristo, la pureza de la Virgen María es la máxima que se puede concebir en el presente orden de la fe, la conclusión que la concepción de María fué inmaculada, es totalmente inevitable, y al mismo tiempo sumamente conforme con los demás principios de la fe.

Sexto: Pero como Santo Tomás no se atrevió a aplicar su primer gran principio a la concepción de la Virgen, por no encontrar entonces fundamento suficiente para hacerlo, cuando habla de la concepción de María, sigue con las mismas expresiones materialmente consideradas de sus contemporáneos, afirmando en ella la existencia del pecado. Pero el *sentido real y verdadero* de estas expresiones es en él muy diferente, en espera de que alguna vez ese fundamento exista, dado el cual, él mismo las cambiaría inmediatamente por sus contrarias. Porque en los demás teólogos de su tiempo, exceptuado tal vez San Buenaventura, la *existencia* del pecado en la Virgen es *necesaria* para su redención por Jesucristo, mientras que en Santo Tomás es solamente *provisoria*.

Séptimo: Una vez que la Iglesia Romana se manifestó hacia 1340,

aceptando y estableciendo ella misma esa fiesta, y se produjo después una verdadera explosión de la fe de la Iglesia en favor de la Concepción inmaculada de María, ese fundamento ya existiría sin duda ninguna para Santo Tomás, y por eso vemos que tantos discípulos suyos, interpretando fielmente su pensamiento y sus principios, se declararon fervorosamente en favor de la Inmaculada.

Octavo: Por todo lo cual Santo Tomás no debe ser considerado como un adversario de la Inmaculada, sino, por el contrario, como el gran teólogo de la misma, aun cuando en sus expresiones *materiales* no la haya afirmado. Pero tampoco se puede decir que la negó en el sentido propio y verdadero de la palabra, porque la afirmó en sus principios, a la luz de los cuales todas aquellas expresiones deben entenderse, no teniendo entonces más que un sentido *provisorio* y *efímero,* no real y permanente. Lo que es muy distinto de una negación propiamente dicha.